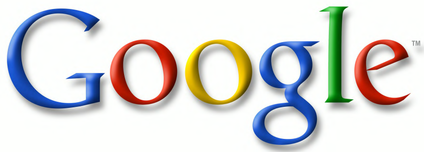
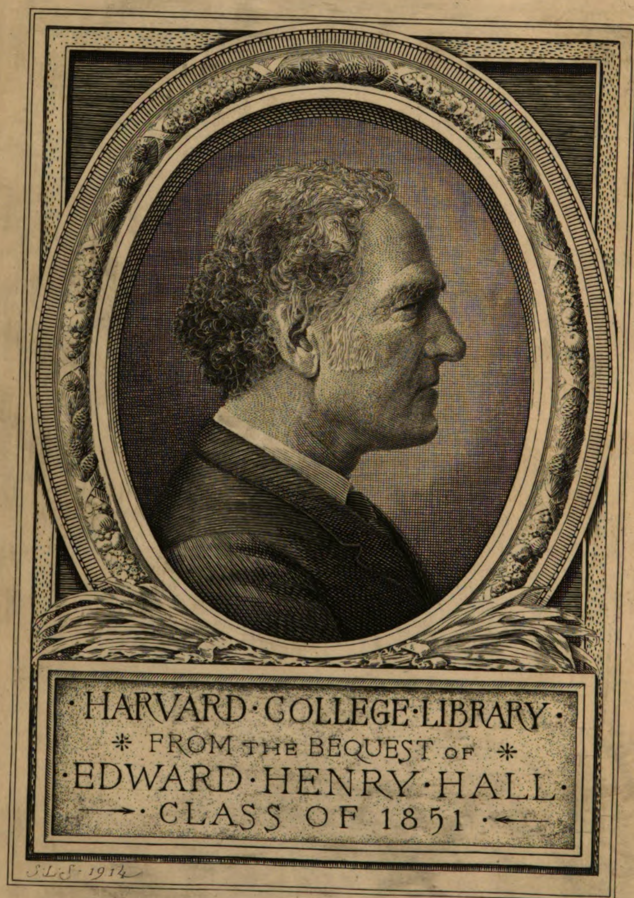



WIDENER
HN TA9E G



·HARVARD·COLLEGE·LIBRARY·
FROM THE BEQUEST OF
·EDWARD·HENRY·HALL·
·CLASS OF 1851·
S·L·S·1914

TILL LÄRAN

OM DE YTTERSTA TINGEN.

TILL LÄRAN

OM DE YTTERSTA TINGEN.

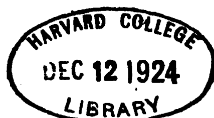
AF

VIKTOR RYDBERG.

Quam late peccatum, tam late propitiatio.
BENGEL.

SÄRSKILDT AFTRYCK UR FJERDE UPPLAGAN AF BIBELNS LÄRA OM KRISTUS.

STOCKHOLM.
ALBERT BONNIERS FÖRLAG.



GÖTEBORG.
GÖTEBORGS HANDELSTIDNINGS AKTIEBOLAGS TRYCKERI.
1880.

TILL LÄRAN
OM DE YTTERSTA TINGEN.

Quam late peccatum, tam late propitiatio.
BENGEL.

Huru oskiljaktigt läran om preexistensen sammanhänger med läran om all tings återställelse torde framgå af vår afhandling om föruttillvaron. Emedan Kristus är skapelsens förstfödde, i hvilken allt i himlarne och allt på jorden är skapadt och har sitt systematiska bestånd (τα παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκεν Kol. 1, 1), så skall också allt i himlarne och på jorden i honom pånyttfödas till förnuftighet och skönhet, till renhet och salighet — alla universums andeordningar, alla mensklighetens folkstammar och slägtled, all "kreatur," ja äfven det, som för vår sinliga uppfattning ter sig som en medvetslös, af fysiska lagar fullständigt beherrskad natur.

Etiskt hvilar läran om all tings återställelse på grundåskådningen af Gud som den allomfattande kärleken, hvars vilja är, att alle skola salige varda.

Metafysiskt hvilar hon på det teologumenon, att alla väsen bilda ett system af personliga idéer i den absoluta personligheten Gud. Såsom moment i detta fullkomliga system utgöra de ett harmoniskt helt, hvarifrån intet kan tagas och hvartill intet kan läggas.

Skall nu den sanning, som uttryckes i detta teologumenon, uppenbara sig i det menskliga föreställningslifvet, så måste hon kläda sig i de former, hvari detta rör sig, nämligen i tidens och rummets. Hunnen till en viss utveckling förnimmer menskligheten, om än dunkelt, att den sanna verkligheten — eller verlden, sedd från teocentrisk synpunkt — måste vara ett harmoniskt tillstånd, hvari hon, menskligheten, och hvarje lem i henne har sin del. Hon frågar sig då, *hvar* och *när* detta tillstånd har egt eller eger eller skall ega verklighet. I vår sinneverld, sådan hon är, uppfyld af synd, tvedrägt och qval, och sådan hon varit, så långt häfdernas ljus skiner, finnes intet rum och intet tidehvarf, tydande på detta menskligbetens och hela andeverldens systematiska bestånd i Gud. Frågorna om *hvar* och *när* kunna fördenskull endast besvaras så, att man förlägger detta tillstånd vid begynnelse- och slutpunkterna af den tidslinie, som sinneverlden i sin evolution beskrifver — vid begynnelsepunkten såsom en potentiel, outvecklad harmoni eller *det jordiska paradiset;* vid slutpunkten som en aktuel och fullt utvecklad harmoni eller *den förnyade verlden*, i hvilken "allt" är "återstäldt." På hela tidslinien mellan dessa punkter utsträcker sig syndens herravälde, genom hvilket vi äro skilde ifrån Gud. Å ömse sidor tidslinien och *öfver* henne ligger som andlig begynnelsepunkt *preexistensen*, eller det potentiella eviga lifvet, och som andlig slutpunkt *saligheten* eller det aktuella eviga lifvet i Gud. Till det öfversinliga begynnelsetillståndet: *preexistensen* anknyter sig *det jordiska paradiset* som sinneverldens begynnelse; till *verlds-*

förnyelsen som detta jordelifs och denna sinneverlds slutpunkt anknyter sig det öfversinliga sluttillståndet: *den eviga saligheten.*

Dessa föreställningar, fattade i sitt sammanhang, utgöra ett det skönaste och mest adeqvata uttryck, som en evig sanning, stöpt i tidens form, har kunnat erhålla. De bilda i sin helhet en enda stor sublim symbol, som, i det han vill åskådliggöra kristendomens metafysiska grundtanke: *det i den himmelske Adam eller logos bestående universums systematiska enhet i Gud*, på samma gång räcker tillfredsställelse åt mensklighetens djupaste känslor: känslan af vårt öfversinliga ursprung och vår öfversinliga bestämmelse (*preexistensen* och *den eviga saligheten*); känslan af den andens skönhet, hvarmed vi borde bära vitne inför sinneverlden om vår gudsbefryndade natur (*paradiset*); känslan af fall och synd och behof af återförening med Gud genom honom, den syndfrie, som förenar oss till ett helt i Guds idéverld och derför måste vara den återsammanfattande kraften i vår splittrade sinneverld; samt slutligen vår på honom bygda förtröstan, att den historiska utvecklingen har sitt mål i syndens fullständiga upphäfvande och Guds vardande allt i allom (*all tings återställelse*, ἀποκαταστασις παντων). På tidslinien emellan paradiset och verldsförnyelsen råder synden, men icke obestridt, utan i kamp med det beslut, som Gud "före tidsperiodernas början fattade inom sig sjelf" att frälsa sin verld. I verldsförnyelse- eller återställelsesymbolen har nya testamentet, erkännande Guds viljas allmakt, firat denna viljas öfversvinneliga segerkraft. Men i en annan symbol, *Gehennasymbolen*, har samma

heliga skrift, erkännande den menskliga viljans oförytterliga och eviga frihet inom de gränser, som Gud för henne faststält, om icke förkunnat, så likväl lemnat öppen en just på denna frihet grundad möjlighet, att menniskan skall döma sig förlustig Guds nåd. Denna möjlighet skulle längesedan varit verklighet, om så vore, att individens andliga utveckling vore ändad och hans slutliga öde sålunda bestämdt i och med hans jordiska död. Då vore redan millioner och åter millioner af de till salighet kallade för evigt förlorade; då vore det icke längre möjligt, att verldsförsoningen skapade en försonad verld; momenten i Guds idéverld vore då, från mensklig synpunkt, för alltid splittrade, systemet sönderbrutet och Guds rådslut tillintetgjordt. Men nya testamentet lärer icke, att den enskildes öde är besegladt vid ändpunkten af hans jordiska lefnadslopp. Det eger ännu en eskatologisk symbol af största betydelse, genom hvars framställande i förening med den nytestamentliga läran om Gehenna och läran om all tings återställelse vi hoppas kunna visa, att en fullständig öfverensstämmelse eger rum mellan alla delar af nya testamentets eskatologi; medan deremot motsägelsen mellan återställelseläran och *kyrkans* dogm om helvetet endast kan bemantlas med tillhjelp af en våldsam exeges, som bemödar sig att förringa betydelsen af de nytestamentliga ställen, hvilka förkunna läran om allas frälsning och verldssystemets fullkomliga återställelse i Gud. Den symbol, som vi här mena, är nya testamentets lära om

HADES ELLER DÖDSRIKET.

Våra bekännelseskrifter hafva lemnat denna högvigtiga lära utan afseende; vår gällande kyrkobibel har genom att öfversätta ordet *Hades* med *helvetet* utplånat henne ur församlingsmedvetandet; ja hon har blifvit rent af förnekad i den äldre lutherska dogmatiken och i läroböcker, som än i dag begagnas vid religionsundervisningen i våra skolor. Och likväl finnes det nu mera icke en enda luthersk teolog med något anspråk på vetenskaplighet, som icke erkänner, att nya testamentet förkunnar ett *mellantillstånd efter döden*. Som vi skola se, är enligt den heliga skrift detta tillstånd bestämdt att räcka intill det historiska förloppets slut, intill den ytterste dagens yttersta stund, och hit intills är således icke en enda menniskosjäls öde för alltid afgjordt. Dermed tryggar skriften såväl åt den gudomliga frälsningsviljan som åt den sjelfviska menniskoviljan hvad dem tillkommer; dermed håller hon utsigten öppen åt båda de motsatta riktningarna med deras olika bakgrunder: *all tings återsammanfattning och förklaring* i *Gud* samt *evig splittring genom evigt missbruk af den begränsade varelsens frihet.* Dermed värnar hon tillika den äkta kristliga verldsåskådningen, som är allt igenom etisk-religiös och derför icke vill, att ens den gudomliga allmaktens frälsningsverksamhet skall framstå som en med kausal nödvändighet verkande makt, eller att verldsförsoningen skall visa sig som produkten af någonting liknande en naturnödvändighet, då hon ju i stället skall varda en

allt igenom sedlig frukt, en frukt af menniskoviljans fria underkastelse under Gud.

Genom att förbigå eller, än värre, förneka läran om Hades, ha reformatorerna stämplat sin dogmatik med en hårdhet, som står i skärande motsats till bokstafven och anden i det nya förbundets urkunder, och de hafva gifvit den romerska katolicismen och än mer den grekiska ortodoxien en farlig anfallspunkt, från hvilken de kunnat bestrida reformationens evangeliska skaplynne och den protestantiska bibelexegesens ärlighet. Genom samma förbigående eller förnekelse har till hårdheten sällat sig en fantasilös torrhet, som bortstött många religiösa sinnen och fört dem i den romerska hierarkiens armar. Religionen vill råda öfver hela menniskan, ej minst öfver hennes fantasiverksamhet, hvars betydelse för sinnelagets art och viljans riktning knappt kan till sitt värde öfverskattas. När reformationens dogmatici åsidosatte eller förkastade nya testamentets lära om mellantillståndet, gåfvo de till spillo ett af de mest poetiska elementen i kristendomens majestätiska verldsåskådning, på samma gång som de förblindade sig för den sanning, som ligger i Hades-symbolen innesluten.

Så som det nu är har i den lutherska församlingens föreställningssätt *helvetet* undanträngt *mellantillståndet.* Och då det inskärpes, att alla obotfärdige genast efter skilsmessan från detta lifvet förflyttas till helvetet och att tillståndet der innebär ett slutligt oåterkalleligt öde af högsta osalighet, en tillintetgörelse af det, som förenar den förtappades personlighet med Guds; så ha vi här en föreställningskrets, hvars olik-

het med nya testamentets kan pregnant framhållas i den enda sats, att *Gehenna* enligt den heliga skrift *är tomt och skall förblifva så intill denna verldens yttersta tid.* Det vill med andra ord säga, att icke en enda lem af mensklighetens stora lekamen *är* sliten från sin organism eller ryckt ut ur sin grund i det gudomliga väsendet. Men då ingen sanning i en systematisk lärobyggnad kan omgestaltas eller uteslutas, utan att det hela derigenom lider en förändring, så hafva genom Hades-symbolens undanskaffande samtliga momenten i den lutherska eskatologien fått till evangelium en skef ställning, och inflytelsen häraf sträcker sig mer eller mindre märkbart till lärosystemets alla delar, ända till läran om Guds helighet och rättfärdighet. Hårdast har slaget drabbat nya testamentets lära om menniskoslägtet som ett organiskt helt, hvars lemmar stå i ett oupplösligt förhållande till och beroende af hvarandra, i trots af tiden, som skiljer slägtled från slägtled och delar dem i bortgångna, närvarande och tillkommande; i trots af rummet, som sprider menniskorna öfver verldsklotet och söndrar dem i stammar och folkslag; i trots af olikhet i intellektuel begåfning och kulturutbildning; i trots af äfven den djupaste etiska skiljaktighet, som ställer några under Guds nåd och andra under hans "vrede." De äro dock enligt nya testamentet och förblifva ett helt, hvari hvarje lems friskhet och sunda tillväxt är till båtnad och hvarje annan lems förtyning till skada för hela lekamen. En enda själ, som fullkomnar sig, främjar dermed alla de andras framåtskridande, och en enda själ, som fördröjer sig på vägen till Gud, för-

dröjer dermed hela mensklighetens uppväxt till "en fullkomlig man," "en helig lembyggnad." Den gode herden, som vid qvällens annalkande vill föra sin hjord till vattning och tryggande stängsel, men låter alla fåren vänta, medan han uppsöker det enda borttappade lammet, är bilden af denna gudomliga hushållning. Denna nya testamentets lära var det, som hos de förste kristne fostrade en känsla af innerlig gemenskap och medansvarighet ej blott med alla samtida, utan ock med alla hädangångna och alla kommande varelser, som bära vårt slägtes typ. Det var i den känslan som de lefvande höjde förböner för de döde och gjorde det i den visshet, att de döde bedja äfven för de lefvande. Men enligt den gammallutherska dogmatiken äro de döde antingen redan fullkomnade och evigt salige och tarfva som sådane icke våra förböner, eller äro de i ett tillstånd af evig fördömelse, hvarpå hvarje förbön vore spild. I båda fallen intaga de en ställning, som icke längre gör dem medansvarige för eller beroende af den lekamens utveckling, hvars lemmar de varit och i sjelfva verket alltid förblifva. Genom Hadessymbolens tillbakaskjutande har det lutherska lärosystemet sålunda tagit ett steg emot en *atomistisk individualism*, som är nya testamentet främmande. Enligt skriften har endast *en* menniskoande uppnått sin sedliga fullkomning, nämligen Kristus, på det att han, den metafysiskt förstfödde, den sedligt förstfödde, den från de döde förstfödde, skall vara den förste i allt och förhjelpa *alla* de andre till *deras* fullkomning. I nya testamentet är ansvarigheten mellan individen och det system, hvaraf han är ett moment,

aldrig lossad. Utanför menskligheten som ett helt kan ingen individ uppnå sitt mål; medan menskligheten som ett helt ej heller uppnår sitt mål utan i samband med hvart och ett af de andeväsen, som utgöra moment i henne. För Kristus sjelf är den högsta saligheten icke uppnådd, innan hela den organism, hvars hufvud han är och för hvars *alla* lemmar han lidit och ännu lider, är vorden i honom en andlig och helig lekamen. *Ingen af oss* — säger aposteln — *lefver för sin egen skull, och ingen dör för sin egen skull.* Kristus, som i lif och död skall vara vår föresyn, dog för alla, och då han vardt åter lefvande, var icke heller detta endast för hans egen skull, utan för att han skall varda lifsprincipen i de lefvande och lifsförnyelseprincipen i de döde (Rom. 14, 6—12).

Vi gå nu att skildra Hades-symbolen. Måhända böra vi dessförinnan påminna derom, att *alla* idéer, religiösa eller vetenskapliga, hafva en utvecklingsgång, i hvars första skede de te sig som fostrade af känslan och aningen, samt formade af inbillningskraften, utan att detta i ringaste mån förminskar deras inneboende värde. Hvarje positiv religionslära består af föreställningar, afslutade till ett helt, hvilka hafva genomgått denna process, och det är sådana föreställningskomplexer, hvar för sig åskådliggörande något osinligt varande, som vi i denna afhandling beteckna med namnet *symboler*.

Föreställningen om ett dödsrike, som emottager *alla* aflidnas själar (Job 30, 23), finnes redan i gamla testamentets äldre skrifter. Dödsriket kallas der Scheol. Inbillningskraften fattade det som en mörk och dyster

vistelseort (Job 11, 8; 10, 21, 22), belägen djupt under jorden (5 Mos. 32, 22; Hes. 31, 16) med dalar (Ordspråksb. 9, 8) och portar (Es. 38, 10; Ps. 107, 18; Job 38, 17), samt omgifven af strömmar (Belials bäckar Ps. 18, 5). Scheol påminner således i mycket om den gammal-helleniska Hadesföreställningen. Att man uppfattade Scheol som en samlingsplats för allas skuggor, de rättfärdiges och de orättfärdiges, framgår af många ställen. Så säger å ena sidan patriarken Jakob: "jag varder med sorg nederfarande i Scheol till min son" (1 Mos. 37, 35); medan å andra sidan det är i Scheol som Kora och hans anhang nedstörtas.*)

Då judarne skrefvo på grekiska språket, öfversatte de ordet Scheol med Hades. Af samma ord, Hades (ᾅδης) begagnar sig nya testamentet, när det vill beteckna de dödes gemensamma vistelseort, der de förblifva intill uppståndelsen.

Äfven evangelisterna och apostlarne låta föreställningen om Hades som ett underjordiskt rum qvarstå. De kalla det *jordens hjerta* (καρδια της γης, Matt. 12, 40) och *jordens nedre rum* (τα κατωτερα μερη της γης Ef. 4, 9), hvarför också de aflidnes andar, äfven de frommes, som böja sina knän i Jesu namn, kallas *de underjordiske* (καταχθονιοι, Fil. 2, 10). — "*Jordens*

*) I vår kyrkobibel är Scheol vanligen öfversatt med *helvetet* — en tolkning, hvars otillbörlighet är tydlig för en hvar, som fattat den ofantliga skilnaden mellan den föreställningskomplex, hvilken i gamla testamentet betecknas med ordet Scheol, och den, hvilken de olika kyrkorna beteckna med helvete.

hjerta," ehuru ursprungligen taget endast i lokal mening, är väl ock det mest träffande uttryck för ett tillstånd, hvari de slägten dväljas, hvilka genom hvad de handlat och lidit inverka på de efterföljande slägtenas sinnelag och karaktersutveckling, likasom individens förgångna tankar och gerningar varda latenta krafter i *hans* hjerta, bestämmande *hans* sinnelag och inverkande på *hans* framtid.

I gamla testamentets äldre skrifter skildras samtliga skuggorna i Scheol såsom lefvande ett nästan omedvetet slummerlif, hvari det förflutna är förgätet och äfven gudsmedvetandet domnat. Jobs uppfattning af Scheol som ett land, hvars ljus är tjocka mörkret och der skenet är som ett töcken, gäller äfven själslifvet hos dem, som dväljas der. Men efter hand skingrar sig dock den täta skymningen. Redan Job gripes af den tanken, att han efter döden skall finna sin rätt hos Gud. Esaias och Hesekiel ana en uppståndelse ur dödsriket, och dessa ljusglimtar till en etisk åskådning af lifvet efter detta varda till en stadigvarande dager hos de efterexiliske judarne. Den föreställning, som författaren till Vishetens bok hyser, att de bortgångne lefva i Hades ett medvetet lif — de rättfärdige ett lyckligt, de orättfärdige ett af samvetet pinadt — är på hans tid allmän, och fariséerna förkunna de dödes framtida uppståndelse. Det är denna uppfattning af Hades och denna tro på uppståndelsen, som Jesus förefinner bland sina landsmän, och som nya testamentet hos dem förutsätter.

Hades har enligt nya testamentets symbolik tvenne afdelningar, den ena för de fromme, den andra för de

orättfärdige. Den förra är en glädjeängd och kallas *Paradiset* (παραδεισος, Luk. 23, 43) eller *Abrahams sköte* (Luk. 16, 22) — namn, hvarmed äfven rabbinerna betecknade dödsrikets elyseiska nejder. Den senare är en dyster och plågsam ort och kallas *Fängelset* (φυλακη, 1 Petr. 3, 19; jämför 2 Petr. 2, 9).

Men denna dystra ort i Hades förblandas i nya testamentet ingenstädes med *Gehenna* (γεεννα), det vill säga: *helvetet.* Öfver allt är en skarp skiljelinie dragen mellan båda. Medan i Hades otaliga skaror, ständigt ökade af döden, afvakta uppståndelsen, står Gehenna tomt intill domens stund. Gehenna är tomt, emedan, med undantag för Kristus, *alla* menniskoandar, de botfärdiges så väl som de obotfärdiges, Lasarus' ande så väl som den rike mannens, förblifva i dödsriket intill och efter Messias' återkomst, då de skola uppväckas i de tider och i den ordningsföljd, som deras eget inre tillstånd kräfver och den gudomliga frälsningsplanen utstakat (1 Kor. 15, 22 ff., m. fl. ställen). Gehenna är tomt, emedan icke ens djefvulen och hans englar dväljas der. De fallna englaordningarna hafva nämligen enligt den rabbinska, i nya testamentet upptagna föreställningen, sina bestämda vistelseorter och verksamhetskretsar, dels i verldsrymden, dels på jorden; men den frihet de sålunda åtnjuta, för att mot sin vilja medverka till det godas seger, utesluter icke, att de likväl hafva sitt särskilda stamhåll, som är en af dem sjelfve afskydd (Luk. 8, 31) utgångspunkt för deras verksamhet och tillika fängelse för sådane demoner, som äro bestämde att hvila i kedjor intill

domen.*) Denna ort kallas i nya testamentets bildspråk *Det bottenlösa* eller *Abyssos* (Luk. 8, 31; Apok. 20), och äfven detta rysliga tillhåll skiljes bestämdt ifrån Gehenna eller helvetet. Så uppdrager Petri andra bref (2 kap.) en parallel emellan Abyssos, der kalladt Tartaren**), och den dystra delen af Hades eller *Fängelset.* Likasom nämligen *Gud icke skonade de englar, som syndade, utan störtade dem till Tartaren, bundne med mörkrets kedjor, att der förvaras till domen*, så kan han ock i Hades *fängsla och till straff på domens dag förvara* de ogudaktiga menniskorna. Båda orterna, Abyssos och Hades, skildras här således som förvarings-orter, som *mellantillstånd*, hvilka skola räcka till domen, då Abyssos skall utkasta sina innevånare och Hades återgifva sina döda. Äfven Judas bref (v. 6) påpekar, att ändamålet med Abyssos är uppnådt i och med domen. Fallne englar förvaras der "i kolsvart mörker intill domens stora dag," men icke längre. Att Abyssos symboliserar ett mellantillstånd framgår äfven deraf, att till denna ort, likasom till Hades finnes, enligt nya testamentets bildspråk, *nyckel.* Ej endast Dödsrikets portar, utan äfven porten till Abyssos, äro att *öppna.* (Jämför Apok. 9, 1, och 20, 1

---

*) Desse demoner äro enligt Henoks bok de, som begingo ett syndafall i erkefadern Jareds dagar, i det att de förmälde sig med menniskors döttrar och införde i historien lyx och vällust, krig och plundringar, kastskiljaktigheter och våldsherradömen, som förstörde frukterna af de arbetandes idoghet.

**) Nämligen genom användning af verbet ταρταροω, nedstörta i Tartaren.

med 1, 8). Men de båda mellantillståndens och förvaringsorternas olika värdighet inom den gudomliga verldshushållningen betecknas dermed, att det är den förherrligade Kristus sjelf, som förvarar nycklarne till Hades' båda afdelningar, paradiset och fängelset, (Apok. 1, 8); medan deremot en af himmelens englar förvarar nyckeln till Abyssos (Apok. 20, 1). Demonerna föredraga ett lif i den lägsta och mest förnedrande sinlighet framför att rufva öfver sitt eget bottenlösa själselände. Detta är andemeningen i berättelsen Luk. 8, 26 ff., der de onde andarne bedja Jesus, att han icke måtte sända dem till Abyssos. — Engeln, som har nyckeln till denna ort, griper (Apok. 20) den gamle ormen och binder honom der för tusen år. Äfven detta bevisar, att Abyssos är föreställdt som ett mellantillstånd; ty efter de tusen årens förlopp, skall djefvulen slippa lös till en liten tid, för att ändtligen vid yttersta domen kastas, icke i Abyssos, utan i Gehenna (Apok. 20, 10).

Så bestämdt skiljer nya testamentet redan mellan Abyssos och Gehenna, ehuru denna skilnad hit intills alldeles undfallit våra bibelforskare och teologer. Några exegeter hafva dock funnit det "anmärkningsvärdt" eller "märkvärdigt," att Jesus i en af sina liknelser om yttersta domen begagnar ordalag, af hvilka man kunde sluta, att helvetesstraffen icke drabba demonerna förr än efter yttersta domen, vid denna verldens slut. Den dömande Messias säger nämligen (Matt. 25, 41) — till de förtappade: "Gån bort ifrån mig till den eoniske elden, *den som är hållen i beredskap* (το

'ητοιμασμενον) åt djefvulen och hans englar." Med den eoniske elden menas i nya testamentet alltid Gehenna (helvetet), och Gehenna hotar således demonerna ännu på afstånd såsom det *väntande* straffet, hvilket *hålles i beredskap.* De visserligen anmärkningsvärda orden ha sin fullständiga förklaring i hvad som här ofvanför påpekats, och öfverensstämma för öfrigt fullständigt med demonernas fråga till Jesus (Matt. 8, 29): har du kommit hit, för att qvälja oss *i förtid* (προ καιρου)? — nämligen före den yttersta domen. Demonernas tillstånd är således tills vidare ett annat än den yttersta fördömelsens, och detta deras mellantillstånd betecknas som Abyssos eller *Det bottenlösa* — en i sanning djupsinnig symbol af en viljeriktning, som icke har fäste i Gud!

Om skilnaden mellan Abyssos och Gehenna hit intills undgått uppmärksamheten, så är den mellan Gehenna och Hades dock numera allmänt erkänd af de vetenskaplige teologerna. Nya testamentet iakttager skiljelinien dem emellan äfven i de minsta biomständigheter. Så nytjas om Gehenna, men aldrig om Hades, de för qval och förtviflan betecknande orden: *der skall vara gråt och tandagnisslan* (Matt. 8, 12; 13, 42, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Luk. 13, 28), dervid den ständigt förekommande futurformen: der *skall vara* ('εχει 'εσται) har sin förklaring deri, att Gehenna intill yttersta domen saknar innevånare och således ännu icke kan vara en ort för ångest och qval. Skiljelinien utdrages till sin ändpunkt i Apokalypsen (20, 13), der det heter, att efter domen, sedan Hades återgifvit sina döda och dermed uppfylt sin bestämmelse,

skall det, såsom en numera obehöflig anstalt, kastas i Gehennas brinnande sjö (Upp. 20, 14).

Naturligtvis kunde icke alla äldre lutherske dogmatici dölja för sig sjelfve denna skilnad mellan dödsriket och helvetet. Men när de medgåfvo, att skriften verkligen förkunnar ett mellantillstånd för de dödes själar, hvilket skall fortfara till de yttersta tiderna, ville de dock afhända denna lära hennes psykologiska och sedligt-religiösa vigt, i det de förmenade, att ingen andlig utveckling vore i detta mellantillstånd möjlig. Något giltigt skäl för detta antagande kunde de visserligen icke gifva, och i våra dagar hafva äfven ortodoxe lutherske teologer uppträdt mot detsamma. En af dem är teol. professorn i Leipzig, K. A. Kahnis, som i sin "Lutherische Dogmatik" (III, 552) yttrar derom:

"Vi måste erkänna: det vore förskräckligt, om Gud ville döma så som den gamla dogmatiken har dömt. Man kaste blott en blick på menniskorna, som gå till denna andra verld, i hvad tillstånd de kommit dit. Om några veta vi ur skriften, att det icke finnes hopp för dem. *) Till dem hör Judas Iskariot, den förtappade. Till dem höra de, som syndat mot den helige ande, ty för den synden gifves i den andra verlden ingen förlåtelse. Till dem höra de, som syndat till döden. De komma till en ort, öfver hvilken Dantes ord kunde stå skrifna: *I som inträden här, låten hoppet fara!* Men andra komma dit i ett tillstånd af otro och förderf, som förtjena straff, men icke den eviga fördömelsen, emedan de ännu icke lärt känna hvad de icke tro. Till dem höra de andar i Fängelset [den ena afdelningen i Hades], till hvilka Kristus kom (1 Petr. 3, 19) att förkunna dem evan-

*) Huruvida vi verkligen veta detta ur skriften skall undersökas längre ned i denna afhandling. Förf:s anm.

geliet. Af detta ställe följer, att den förtjenta straffdom, som drabbar många syndare efter döden, icke innesluter fördömelse vid yttersta domen. Den gamla dogmatikens sats, att ingen bättring är i mellantillståndet möjlig, är alltså oförenlig med detta ställe. Vidare är följande härvid att öfverväga. De allra flesta menniskor, som komma till den andra verlden, befinna sig, emedan Kristus allena är salighet, i ett osaligt tillstånd, enär de icke tro på Kristus. Men de tro icke på honom, emedan de icke hört af honom; ty huru skola de tro på den, om hvilken de icke hört? (Rom. 10, 4 ff.) Men är nu ordet förkunnadt i Fängelset för desse andar, så kunna vi hängifva oss åt den öfvertygelse, att Gud icke kan fördöma menniskor derför att de icke trott på Kristus, då de utan egen skuld aldrig hafva hört af honom. Nu låter det visserligen säga sig, att i den ställning, som hedningarne intagit till det relativt goda, hvilket de kände, ligger grundvalen för deras ställning till det högsta goda. Men bevisa sig kan detta först, när det högsta goda träder dem till mötes. Således ha vi grund för att i den andra verlden antaga ett mellantillstånd, hvari ett afgörande ännu är möjligt för dem, som i denna verlden ännu icke kunnat fatta sitt beslut. Äfven enligt medeltidens uppfattning gifves det öfvergångar mellan helvetet och skärselden. Men i skärseldens idé ligger otvifvelaktigt en sanning, nämligen den, att en luttring ännu är nödig för många kristne. Stort är antalet af de kristne, om hvilka man icke kan säga, att Kristus är deras lif. Men de hafva dock en dragning till honom, och hvad de lärt känna om honom, det bekänna de i en lefnadsvandelns renhet, trohet och frihet från sjelfviskhet, som kan lända månge kristne till blygsel, hvilka äro starkare i orden än i verken. Skall för dem icke vara något hopp? Icke litet är slutligen det antal kristne, hvilka, såvidt menniskor kunna döma, äro i den sanna tron, men hvilkas tro dock ännu är starkt försatt med slagget af den gamla menniskan, så att man måste fälla det omdöme, att de, sådane de äro, icke kunna komma i paradiset, om paradiset skall förblifva paradis. Man svare icke, att mycket af den gamla menniskan skall bortfalla tillika med kroppshyddan! Hvarför låter man de fromme dermed få en förmån, som icke tillkommer de andre? En menniskas egendom-

lighet låter icke aflägsna sig med ett trollslag. Huru kan den kristne, som saknar kärlek, genom döden på en gång förvandlas till en ström af kärlek? Fördenskull måste vi väl antaga, att i den andra verlden ännu är rum för bättring och utveckling. Sålunda skulle man då i denna andra verld (nämligen i Hades eller mellantillståndet) kunna skilja mellan tre orter med hvar sitt tillstånd, nämligen strafforten (φυλακη), mellanorten för beslut och luttring, samt glädjeorten (παραδεισος). Hvar och en af desse orter har sina grader. I strafforten gifvas syndare, som kunna frälsas, och syndare, som icke kunna det. Men äfven i paradiset äro många boningar. (1 Joh. 14, 2).“

Så långt Kahnis, hvars åsigt i denna punkt delas af Martensen, Kliefoth och andre ortodoxe teologer. Den lutherska ortodoxien synes således här stadd i en lycklig tillnärmelse till nya testamentets lära i ämnet.

I liknelsen om den rike mannen och Lasarus (Luk. 16) har Jesus sjelf i bilder, hemtade ur hans folks föreställningskrets, visat, huru han vill, att detta mellantillstånd skall uppfattas. Den fattige Lasarus dör och föres af englar till den del af Hades, som kallas Paradiset eller Abrahams sköte. Äfven den rike vällustingen dör och kommer till „Fängelset“ eller plågoorten i Hades. Mellan dessa ängder är befäst ett stort svalg — skilnaden i de dödes andliga tillstånd. Men denna skilnad upphäfver dock icke den organiska enhet, hvari de sunde och de sjuke lemmarne af mensklighetens lekamen dock alltid stå till hvarandra. Derför heter det i liknelsen, att de döde i Paradiset och de döde i Fängelset kunna se och tala med hvarandra. Den rike mannen uppslår sina ögon, ser patriarken Abraham och samtalar med honom.

I afseende på samtalets betydelse för nya testamentets eskatologi bör följande märkas:

1) Den faderligt vänliga ton, hvari patriarken tillbakavisar den plågades önskan att genom honom få lindring i sitt lidande. I Abrahams ord yppar sig intet af den heliga afsky och den djupa smärta, som ett saligt väsen måste känna i beröringen med ett annat väsen, hvars oläkliga ondska skulle hafva dömt det till evigt förderf. Abraham kallar den plågade med det ömma namnet *min son* och kallas af honom med det vördnadsfulla namnet *min fader*. Den himmelska rättvisans dom öfver den obotfärdige har, då han förvisades till Fängelset i dödsriket, icke varit en dom, som löser bandet mellan en fader "efter köttet" och en son "efter köttet;" än mindre en dom, som sliter bandet mellan den himmelske fadern och hans barn; —

2) De grunder patriarken gifver för sin vägran. Den första grunden är: *min son, kom ihåg, att du fick ditt goda medan du lefde, och Lasarus sammaledes det onda. Men nu hafver han hugnad, och du pinas.*

Detta svar är i hög mån märkvärdigt. Här låter Jesus ljuda genom patriarkens mun likasom ett förädladt eko af antikens Nemesis-stämma, af rösten från det väsen, i hvilket Hellas' skalder och tänkare personifierade verldsordningens samvete, det rätta måttets på underbara vägar jämkande, godtgörande och vedergällande makt. Rösten förkunnar, att huru olika än menniskornas lotter i denna jordiska existensform falla, beslöjar denna olikhet en himmelsk billighet, ett faderligt sinne, som med lika kärlek afvägt samtliga

barnens arfvedelar. Denna billighet framträder på ytan som en eudemonistisk. Ställets bokstafsmening synes antyda, att alla menniskosjälar skola hafva sin del och sin *jämnt* beskärda del af lust, olust, fröjd och smärta (jämför uttrycket τα ἀγαδα σου), eller att hvad som synes obilligt fördeladt i detta lifvet, skall visa sig rättvist afvägdt, då betraktelsen utspännes öfver dess gräns. Flerestädes i nya testamentet har Jesus uttalat en liknande tanke, såsom i Luk. 6, 21—24: *Salige, I fattige, ty Guds rike hör eder till! Salige I, som nu hungren, ty I skolen varda mättade! Salige I som nu gråten, ty I skolen le! Men ve eder, I rike, ty I hafven fått eder tröst! Ve eder, som nu ären mätte, ty I skolen hungra! Ve eder, som nu len, ty I skolen sörja och gråta!* Samma syftning återfinnes i hans upprepade påminnelse: *den som upphöjer sig skall varda förnedrad, och den som förnedrar sig skall varda upphöjd* (Luk. 14, 11; Matt. 23, 12), samt i det likaledes upprepade uttrycket om dem, som i denna verlden sökt och vunnit utmärkelse och timlig lycka: *de hafva fått sin lega* (eller sold μισθος Matt. 6, 2; jämför Luk. 14, 12). Men denna eudemonism är endast ombonaden för en psykologisk erfarenhet, som det dagliga lifvet ständigt bekräftar, och för en etisk fordran, som den gudomliga verldshushållningen ställer på sig sjelf. Lustens och olustens egentliga betydelse ligger deruti, att de äro de tvenne, hvarandra fullständigande pröfvostenarne för menniskoanden. Den som ej kan bära sin lycka, kan luttras i olyckan; den som jordelifvets smärta förädlat, må svara, om han kunnat draga samma vinst för sin ande af jordelifvets glädje. Den som icke

genomgått dessa båda afdelningar i pröfningens skola är icke mogen för vare sig det eviga lifvets eller domens uppståndelse. Sålunda lärer oss Jesus, att lifvet i Hades anknyter sig till vår närvarande existensform som ett nödvändigt utvecklingsskede emellan den och domen, och detta utvecklingsskede är visserligen en utjämnare af lefnadslotterna, men i och med detsamma en ransakare af hjertan och njurar, hvars utslag skall tillika med domen öfver vårt jordelif underställas den högste domaren på Herrens stora dag. Ehuru den viljans beskaffenhet, hvarmed vi öfvergå till Dödsriket, har sitt fulla inflytande på det tillstånd, som der väntar oss, är således Hades i främsta rummet att betrakta icke som en anstalt för lön och straff, utan som en skola, hvilken undervisar och pröfvar medelst fröjd och qval. *)

Patriarkens andra grund är den: *Och utom allt detta är emellan oss och eder befäst ett stort svalg, så att de som vilja gå öfver härifrån till eder kunna det icke, ej heller de som vilja fara öfver till oss.* Hvarken patriarkens medkänsla för hans ättling eller dennes blotta önskan att få lindring i plågorna kan slå en brygga öfver det svalg, som skiljer dem; ty detta mäktar endast omvändelse och bättring.

3) Det är omisskänligt, att Jesus låter en i någon mån förändrad sinnesförfattning framskymta hos den

*) I öfverensstämmelse härmed betecknar Jesus det tillstånd af plågor, hvari den rike mannen befinner sig i Hades, med ett grekiskt ord (βασανος), hvars ursprungliga betydelse är *probersten* och hvars afledda betydelser äro *pröfning*, *undersökning* och slutligen *marterande ransakning*.

till Fängelset förvisade. I lifstiden var han en obarmhertig vällusting, som lät den hungrande sårhöljde Lasarus ligga ohulpen vid portalen till det palats, der han tillbragte sina dagar i prakt och vällefnad. I Hades är han deremot i stånd att ur sina plågor höja sig till en medlidsam tanke på sina ännu lefvande bröder. Han vill rädda dem från en liknande lott. Denna besinning är ännu icke omvändelse, men möjligen ett steg dertill. Att hon ännu är ytlig har Jesus antydt med ett psykologiskt fint drag. I orden: *sänd Lasarus* ligger tydligen ännu något af den f. d. förnäme och rike mannens ringaktning för den f. d. fattige, hvars tjenst han utan vidare anser sig kunna taga i anspråk. Men att omtanke om andras — om också endast de närmaste frändernas — bästa vaknat hos honom närmar honom dock till dem, om hvilka Jesus yttrade: *salige äro de barmhertige, ty dem skall ske barmhertighet.*

Detta löfte: *salige de barmhertige* har enligt nya testamentet förkunnats äfven i Hades af densamme, som uttalade det på jorden. Kristus har (1 Petr. 3, 19) nedstigit till Dödsriket och förkunnat evangelium ej endast för Paradisets sälle innevånare, utan äfven för andarne i Fängelset — "för dem, som lefde på jorden i Noas dagar och då icke trodde;" men ej endast för dem, utan (1 Petr. 4, 6) äfven för samtlige döde. Det antydes icke, att denna förkunnelse skall hos alla, som Hades innesluter, bära frukter till salighet, ty af deras eget val beror, om de tillegna sig eller tillbakavisa nåden. Men det, att de kunna välja innebär, att mellantillståndet i Hades medgifver en

fortsatt utveckling och möjliggör allas återsammanfattning (Ef. 1, 10) i Guds afbild och mensklighetens urbild.

Genom att förtiga eller förneka detta mellantillstånd har, såsom vi ofvanför påpekat, den lutherska dogmatiken bragt sin eskatologi i svåraste oordning. Det logiska sammanhang, som förenar samtliga momenten i nya testamentets lära om de yttersta tingen, är der upplöst på alla punkter, och hvarje moment för sig ger en oriktig bild af det motsvarande i nya förbundets urkunder. Vi meddele här några prof derpå.

När vi läsa, att Jesus uppväckte Jairi dotter, enkans i Nain son och Lasarus ifrån de döde, så inställer sig frågan: ur hvilket tillstånd återkallade han deras andar till jordelifvet? och denna fråga ingifves ej af obehörig frågvishet, utan af krafvet på reda och sammanhang i religionsföreställningarna. På nya testamentets ståndpunkt måste man besvara denna fråga så som hela den äldsta kyrkan gjorde det: Jesus uppkallade deras andar ur mellantillståndet, ur Hades, — och detta svar innebär ingen motsägelse till de i Hadessymbolen sammanknutna föreställningarna. På luthersk ståndpunkt, å hvilken man antager, att de dödes själar komma genast till sin slutliga bestämmelse, det eviga lifvet eller den eviga pinan, kan på samma fråga intet tillfredsställande svar gifvas. De uppväckelser från de döde, som Jesus under sitt jordelif verkat, ha således blifvit afskurna från sin gifna förutsättning i nya testamentets eskatologi.

Då Jesus säger till den botfärdige röfvaren: *i dag skall du vara med mig i Paradiset*, så kräfver samman-

hanget, att med detta Paradis menas glädjeängden i Hades. Sammanhanget kräfver det, emedan Jesus sjelf tillkännagifvit (Matt. 12, 40), att han i *jordens hjerta*, det vill säga, Hades, skall tillbringa de tre dygnen mellan sin död och sin uppståndelse. (Evangeliernas berättelser angifva noggrannare denna tidslängd till en dag och tvenne nätter.) Äfven de kyrkliga symbola medgifva, att han tillbragte denna tid bland de underjordiske.*) Men den gammal-lutherska dogmatiken, som lemnat läran om mellantillståndet utan afseende, måste fördenskull påyrka, att med paradiset här menas den eviga saligheten, det egentliga himmelriket, och att den botfärdige röfvaren således redan på Jesu och sin egen dödsdag uppnådde den himmel, till hvilken frälsaren sjelf icke uppsteg förr än efter sin uppståndelse, sedan han låtit sig lefvande ses under fyratio dagar af sina lärjungar (Apostl. 1, 3). Den motsägelse, som härigenom uppstår till Jesu ord: "i dag skall du vara *tillsammans med mig* (μετ᾽ ἐμου) i paradiset," kan man endast skenbart undgå genom att vädja till Jesu andes allnärvaro, hans gudomliga natur, som kunde medgifva honom att samtidigt befinna sig i himmelen och i dödsriket. Men med dylika undflykter öfvergifver man den förutsättning, från hvilken allt resonnemang i en

*) Apostoliska symbolum: ... κατελθοντα ἐις τα κατωτα, ἐν τῃ τριτῃ ʿημερα ἀνασταντα ἀπο των νεκρων. — I det närmaste så äfven symbolum nicænum och constantinopolitanum. — Symbolum Athanasianum: *descendit ad inferos*, *tertia die resurrexit a mortuis*.

sådan fråga måste utgå, nämligen den, att skriften kräfver ordning och följdriktighet ej blott mellan begreppen i sin tankebyggnad, utan ock mellan de åskådningar och föreställningar, i hvilka dess begreppssammanhang framträder försinligadt.

Med detta hafva vi endast framlagt enskilda prof på den oreda, som uppstått i den kyrkliga eskatologien genom Hades-symbolens förkastande. Vi vilja nu påpeka de mer djupgående följderna af detta olycksdigra godtycke.

Läran om *Kristi nedstigande till de underjordiske* (*Descensus ad inferos*) är af ofantlig vigt för uppfattningen af den gudomliga frälsningshushållningen i hennes helhet. Nya testamentets antropologi kräfver denna lära, emedan Kristus som menniska måste i allt, utom synd, vara sina bröder lik och således måste vandra underjordens stigar och låta innesluta sig af Hades' portar likasom de. Men ur frälsningens synpunkt är denna lära i främsta rummet att beakta. För att inse detta, behöfver man ju endast påminna sig å ena sidan, att Kristus kommit för att frälsa hela menniskoslägtet och att han dött för *alla* slägtens synder, så väl de hädangångnas som de på jorden lefvandes och de tillkommandes; samt å andra sidan, att hela den historia, som föregick hans egen lefnad och verksamhet, hade med alla de slägten, som intill dess lefvat, försjunkit ned i *jordens hjerta* — försjunkit till Hades, utan att hafva annat än aningsvis och sporadiskt i profetiska andar förnummit evangelium. Men skola dessa tidehvarf och slägten i domen dömas efter sitt förhållande till den i evangelium erbjudna nåden, så måste de

också alla hafva hört evangelium. Det logiska krafvet härpå är så öfvermäktigt bjudande, att månge ortodoxe teologer i nyare tider hafva, i likhet med Kahnis, måst böja sig härför och erkänna — hvad nya testamentet för öfrigt i oförtydliga ordalag förkunnar — att det gifves ett Hades, och att Kristus nedstigit dit för att predika för de döde försoningen genom evangeliet. Man kan säga, att hvarje sida i nya testamentet förutsätter, att så skulle ske eller att så skett, ehuru det kräfves uppmärksamhet och frihet från dogmatiska förutsättningar för att se hvad der verkligen står att läsa. Här några få exempel. Jesu liknelse om den yttersta domen i Matth. 25 förutsätter, såsom äfven prof. H. A. W. Meyer, den bekante kommentatorn, påpekat, att *alla*, som stå församlade inför hans tron, således äfven de, som dött före evangeliets förkunnande och nu, i domens stund, blifvit uppväckte från de döde, äro *kristne* åtminstone till namnet, det vill säga: känna Kristus och iklädt sig förpligtelser till honom. Detta bevisas 1) af liknelsens omedelbara sammanhang med den nästföregående parabeln om den trogne och den late Messiastjenaren, hvilkas olika öden erhålla sin närmare belysning genom liknelsen om domen; 2) af Jesu ord, som jämför domaren med en herde och räknar samtlige de dömde, så väl gettren som fåren, till hans hjord; 3) af såväl de orättfärdiges som de rättfärdiges svar, ty båda flockarne tala så som om de känt och erkänt Messias, ehuru de, som stälts på den venstra sidan, icke bevisat sin kärlek till honom genom godhet mot sina fattiga och ringa medmenniskor. I liknelsen tages således för gifvet,

att när domen hålles, är evangelium *bekantgjordt för alla*, hvilket endast kan hafva skett derigenom, att det genom Kristi nedstigande till Hades blifvit förkunnadt för alla, som då voro döde, samt genom kristendomens spridning öfver jorden blifvit förkunnadt för alla då och sedermera lefvande. Redan kyrkofäderna Lactantius och Hieronymus och i nyare tider den lärde Grotius tolkade liknelsen på detta sätt. Frågas nu vidare, om evangeliets predikande för andarne i Hades kan hafva burit några frukter till salighet, så bör sjelfva det faktum, att denna förkunnelse enligt Guds rådslut *skett*, innebära sannolikhet för att det icke skett *gagnlöst*. Som vi redan sett, antydde Jesus redan i liknelsen om den rike mannen och Lasarus, att en sedligt-religiös utveckling är i Hades möjlig. Men han har på andra ställen yttrat sig tydligare. Så säger han i Matt. 12, 41 ff. om de Ninives män, som lefde i profeten Jonas dagar och om drottningen af Saba, som lefde i Salomos tid, att emedan de förre bättrade sig och den senare eftersträfvade vishet, så skola de på domens dag fördöma det slägte, hvilket icke lyssnade till den, som är för mer än Jona och Salomo. Detta innebär en öfvertygelse hos Jesus, att de sjelfve, niniviterna och den österländska drottningen, hvilka här anföras endast som exempel för alla de öfrige, skola i Hades lyssna till honom och vara emottaglige för hans nåd. Och då Jesus i Joh. 5, 28—30 yttrar, att en tid varder kommande, då alla de, som i grifterna äro, skola uppstå derutur, de som väl hafva gjort, till evigt lif — så ligger det i sakens natur, att både han och hans lärjungar, till hvilka han

sade detta, dervid icke minst måste tänkt på alla dem, som, *då* han sade detta, befunno sig i grifterna och således icke voro i tillfälle att tillegna sig hans försoning annorlunda än genom hans nedstigande till Hades och hans förkunnande der af evangelium.

Det ligger en sublim tanke i djupet af denna lära. Från erfarenhetens ståndpunkt sedt är det de äldre slägtena, som arbèta för de yngre och bana dem vägen både i godt och ondt; men de efterkommande synas ingenting kunna göra för de bortgångna, vare sig till deras väl eller till deras ve. Farfadern sätter telningen, och sonsonen njuter, utan att gifva honom vederlag, af det uppvuxna trädets frukt och skugga. Gemensamheten mellan slägtena, som dock bilda en enda stor organism, i hvilken alla lemmar, äro tjenstpligtige mot hvarandra, synes på denna ståndpunkt ensidig. Men denna ensidighet varder med ett slag upphäfd genom Hades-symbolen och läran om Kristi nedstigande i Dödsriket. Här är tiden likasom försvunnen. Det förflutna och det närvarande sammanträngas som i en enda punkt. I jämförelse med den jordiske Adam är den himmelske senfödd i historien; men här böja Edens fallne son och alla de förflutna tidehvarfvens patriarker sina knän för den senkomne ättlingen, i hvilken det närvarande sprider ljus och välsignelse ej endast till det tillkommande, utan äfven till det längst förflutna. I evangelium är ett träd planteradt, som breder sina grenar och sin svalka ej endast till den mest aflägsna framtid, utan äfven till den fjermaste forntid. Här återfinna alla slägten hvarandra i samme evighetstanke.

Symbolen vinner ytterligare i skönhet, när man betraktar honom psykologiskt. Den kristligt religiösa känslan längtar till den närmaste och innerligaste beröring med sitt himmelska ideal. Bland Jesu samtida hade de, som verkligen lärde känna honom så nära, som deras andliga begåfning medgaf, således i främsta rummet hans lärjungar, men äfven de, som mer tillfälligt kommo i hjertligt umgänge med honom, såsom de fromma qvinnor, hvilka evangelierna omtala, och de barn, som hade den lyckan att få skåda in i hans ögon och känna hans hand på sitt hufvud, de hade i detta en förmån, som det vore ett psykologiskt misstag att underskatta. Näst efter dessa utvalda komma de, som hade ibland sig hans apostlar, ögonvitnena till hans jordevandel och de lefvande uppbärarne af hans lefvande ord — såsom denna församling i Efesus, hvilken enligt traditionen var förenad kring hans älskling Johannes. Genom Kristi nedstigande i Hades har lärjungarnes förmån unnats alla de slägten, som gingo före honom till Dödsriket, och desse otalige äro således för alla dem, som komma efter, utrustade med det apostoliska signet, som består uti att sjelfve hafva omedelbart personligen och likasom öga mot öga förnummit det lefvande logos. Och hvad de af honom förnummit hafva de mottagit i ett tillstånd, hvari de måhända kunna bättre begrunda hans evangelium, än när de befunno sig midt i hvirflarne af detta sinnelifs brusande ström och de jordiska intressenas själsförvirrande kamp, ett tillstånd, hvars paradisiska lugn inbjuder eller hvars psykiska plågor tukta till besinning, och som symboliseras af nya testamentet sålunda,

att det eger rum, *sedan* själen aflagt sin jordiska lekamen, och *innan* hon iklädt sig sin uppståndelses. Dermed betecknas det som en existensform, som, frigjord från den organiska förmedlingen med en yttre verld, är af öfvervägande passivt, inåtvändt och begrundande skaplynne. Den som med kärlek egnat sig åt betraktandet af de symboliska bilder, som smycka pelargångarne i nya förbundets Stoa poikile, behöfver icke vara skald, för att till skepnaden af Kristus, nedstigen bland underjordens skuggor, foga ramen af milliarder och åter milliarder andäktigt lyssnande döde, belysta af det hoppets ljus, som från honom utstrålar i deras natt, af millioner och åter millioner odöpta barnahufvud, som, af den dogmatiska dialektiken förvisade till evig fördömelse, emottaga af Jesus sjelf den välsignande handpåläggelsen.

Hvad har nu den gammal-lutherska dogmatiken gjort af denna lära? Emedan denna dogmatik ej vill veta af något mellantillstånd, låter hon Kristus nedstiga icke till *Hades*, icke till de på domen bidande dödes allmänna förvaringsort, utan till *Gehenna*, till *helvetet.* Med andra ord: hon förvandlar Hades till Gehenna, mellantillståndet till helvetet. Och helvetet, som enligt nya testamentet är tomt och förblifver så intill de yttersta tiderna, befolkar hon med de onde demonerna och de på förhand fördömda menniskosjälarna. Hvad hade Kristus bland sådana att göra? Nya testamentet säger oss, att han för andarne i Hades predikade evangelium. Men att predika evangelium för evigt obotfärdige och evigt fördömde vore en onyttig sak. De gammal-lutherske utläggarne låta honom

fördenskull nedstiga till underjorden, icke för att förkunna frälsningens budskap, utan för att uttala en förbannelse öfver Satan och hans offer, en förbannelse, som antages gifva dem en försmak af den yttersta domens förfärlighet, antages förlama djefvulen och förstöra hans rikes makt. — Denna hopning af godtyckliga och obibliska antaganden stödjes med en lika godtycklig och obiblisk exeges. Det ord (κηρυσσειν), hvarmed Petri 1:sta bref betecknar Kristi evangeliiförkunnelse i Hades, tolka desse utläggare som en förkunnelse af förtappelse och evigt förderf, ehuru detta samma ord, nytjadt såsom här utan objekt, i nya testamentet *alltid* betecknar ett förkunnande af evangelium till bättring, tro och salighet. I det storartade stället Filipp. 2, 9 ff. uttalar Paulus en helt annan åsigt än den gammallutherska om ändamålet med Kristi nedstigande till Hades. Det skedde för att, när alla andra knän, de himmelskes och de jordiskes, böja sig i Jesu namn, och när alla andra tungor, de himmelskes och de jordiskes, bekänna Jesus Kristus för en herre, till Gud faders ära, skola äfven *de underjordiske* (ʽοι καταχθονιοι), det vill säga: de afsomnade, i Hades bidande slägtena kunna förena sig i denna knäböjande och lofsjungande verlds-kor.

Djefvulens och demonernas stamhåll förlägges af det gammallutherska åskådningssättet till Gehenna, ehuru i nya testamentet icke förekommer ett enda ord derom, att det skulle finnas några demoner derstädes. Såsom vi redan påpekat, förklarar skriften tvärt om, att Gehennas eld *hålles i beredskap* åt djefvulen och hans englar, och att de först vid yttersta domen drabbas

af detta dem *väntande* straff (Matt. 25, 41). Det ondas makter föreställas i nya testamentet dels såsom redan förlamade, bundna i mellantillståndet Abyssos, genom Guds rådslut i det verldshistoriska förloppet (2 Petr. och Judas bref), dels såsom ännu verksamma. Men dessa senares vistelseorter och verksamhetskretsar förläggas med en djuptänkt symbolik till verldssfärerna eller himlarymderna, hvarför också Paulus, i öfverensstämmelse med denna uppfattning säger: "vi hafva att strida icke mot kött och blod, utan mot detta mörkrets furstedömen (ἀρχας), väldigheter (ἐξουσιας) och verldsherrskare (κοσμοκρατορᾶς), *mot ondskans andemakter i himlarymderna* (ʼεν τοισ ἐπουρανιοις)." Om några ondskans andemakter i Gehenna vet, så länge denna verld består, hvarken Paulus eller någon annan af nya testamentets skriftställare någonting. Än mindre förlägga de sådana andemakter till Hades.

Äfven lärorna om *uppståndelsen* och om *den eviga saligheten* hafva genom Hades-symbolens åsidosättande eller förnekande blifvit i betydlig mån missgestaltade i den kyrkliga dogmatiken.

Hvad den senare läran vidkommer, skiljer nya testamentet bestämdt emellan den sällhet, som genom Guds nåd väntar de fromme omedelbart efter deras skilsmessa från jordelifvet, och den eviga salighet, det eviga lif, (ζωη αἰωνιος) som efter uppståndelsen ur Hades varder deras lott. Nya testamentet förkunnar icke blott samtida grader i sällhet och salighet, utan äfven successiva utvecklingsskeden deruti. Trenne sådana utvecklingsskeden skiljas tydligen från hvarandra. *Det första* är det sälla, men mer passiva och begrundande

tillståndet i Hades' glädjeängd, Paradiset. Detta tillstånd skall räcka intill de rättfärdiges uppståndelse. *Det andra skedet* är det messianska lifvet eller lifvet i det öfverjordiska och tillika jordiska Messiasrike, som i och med Kristi andra tillkommelse och de rättfärdiges uppståndelse grundlägges. I detta tillstånd äro de salige inkarnerade i sin uppståndelses lekamen, "en andlig," "en himmelsk lekamen," som förmedlar deras verksamhet med Kristus för Guds rikes universella utbredning, det ondas fullständiga öfvervinnande och hela menniskoslägtets räddning. *Det tredje utvecklingsskedet* är den högsta saligheten, delaktigheten i Guds sabbatshvila, sedan Kristus lagt alla makter till sin fotapall och sjelf underkastat sig Fadern, på det att Gud må vara allt i allom.

För en klar uppfattning af Hadesläran och hennes ställning i läran om saligheten torde det vara af nöden, att vi här närmare redogöra för dessa utvecklingsskeden, sådana som de i bildlig form skildras i nya testamentet.

Första utvecklingsskedet. Omedelbart efter döden inträda menniskoandarne i ett mellantillstånd, hvilket skiljer sig såväl från det jordiska sinnelifvet som från de högre salighetstillstånden deruti, att det är *olekamligt.* Menniskan aflägger i den fysiska döden sin jordiska kroppshydda och iklädes först i uppståndelsen, sedan dödsrikets portar nedbrutits, en andlig lekamen.

Såsom vi redan framhållit, är detta mellantillstånd af olika art för de rättfärdige och de orättfär-

dige. De senares tillstånd framställes som en vistelse i Hades' Fängelse; de förres som en vistelse i Hades' Paradis.

Paradiset är enligt den rabbinska uppfattningen, till hvilken nya testamentet ansluter sig, högre beläget än Fängelset. Den rike mannen i dödsrikets plågoort *upplyfte ögonen*, (Luk. 16, 23), då han fick se Abraham med Lasarus i Hades' glädjeängd. Sällheten i Paradiset har många grader, åskådliggjorda som högre och högre rymder. Ehuru äfven innevånarne i Paradiset inbegripas under namnet *de underjordiske* (καταχθονιοι), är jorden dock icke längre en skiljemur mellan dessa högre rymder och himmelen. Den högsta sällhetsgraden i Paradiset skildras i Apokalypsen (4:de kap.) som en krets af troner, i närheten af himmelen, som är Guds tron (Matt. 5, 34; 23, 22), och de som innehafva dessa troner äro *de äldste*, de utvalde ur alla stammar och tungomål och folk och slägter, hvilka Kristus med sitt blod har köpt åt Gud, och gjort till konungar och prester, på det att de vid hans andra tillkommelse, då himlarnes rike (Messiasriket) grundlägges, skola med honom herrska öfver jorden (Apokal. 5, 9, 10). — Denna grad är den af alla jordiska smärtsamma minnen ogrumlade intuitiva Gudsåskådningens. *De äldste* äro lammet nära och deltaga i de lofsånger, som englarne uppstämma kring Guds tron. — Den der näst högsta sällhetsgraden är martyrernas, Jesu blodvitnens. Deras tillstånd symboliseras som en vistelseort närmast under himmelens altar, således i himmelens närhet, men dock med en ännu i viss mån skymd utsigt till Guds herrlighet (Apokal. 6, 9), och

jordiska minnen blanda sig ännu i deras njutning af Guds nåd, hvadan också Johannes hör dem med hög röst ropa: *Huru länge, du helige och sannskyldige Herre, dröjer du att döma och att utkräfva vårt blod af dem, som bo på jorden?* (Apok. 6, 10). — *Och åt hvar och en af dem vardt gifven en hvit fotsid klädnad, och dem vardt sagdt, att de ännu en tid skulle gifva sig ro* (v. 11).

Men om alla Paradisets innevånare, i hvilka sällhetsgrader de än befinna sig, gäller Paulus' ord (Kol. 3, 3), att deras lif är fördoldt med Kristus i Gud, och att när Kristus, deras lif, varder uppenbarad, så skola ock de med honom uppenbaras i herrligheten. Det *verksamma* salighetslif, som efter uppståndelsen väntar de rättfärdige, den omedelbara, genom uppståndelsens andliga lekamen möjliggjorda samvaran och samarbetet med frälsaren, är visserligen ännu icke deras lott; men den syn, hvarmed Stefanus ännu i ett ögonblick af sitt jordelif benådades (Apostl. 7, 58), är dock för dem en varaktig arfvedel, hvadan också aposteln kan uttrycka sin längtan efter det mellantillstånd, som han motsåg omedelbart efter döden, med de orden: *Jag åstundar att skiljas hädan och vara när Kristus, hvilket ock mycket bättre vore* (Fil. 1, 23).

Detta är ett af de ytterst få ställen i nya testamentet, hvilka med någon sannolikhet kunna tydas som uttryck af en sådan längtan. Nästan öfver allt der Jesus yttrar sig om det tillkommande lifvet, eller der hans apostlar uttala sitt och de sinas salighetshopp, är det icke sällheten i dödsrikets Paradis, som deras ord och deras trånad gälla, icke det genast efter

döden inträdande tillståndet, som deras önskningar, löften och skildringar afse, utan det eviga lifvet i Messiasriket, salighetens andra och högre utvecklingsskede. Orsaken härtill kan vara den, att man, såsom skriften flerestädes ådagalägger, hoppades, att redan det slägte, som Jesus tillhörde, skulle få upplefva hans andra tillkommelse och Messiasrikets grundläggning, hvarför numera allt, som återstode af denna verldsperiod vore, både med afseende på jordelifvet och vistelsen i Hades' paradis, ett försvinnande moment. Men man får akta sig att häraf draga den falska slutsats, att detta hopp skall hafva inverkat äfven på sjelfva den nytestamentliga eskatologiens gestaltning. Dertill hade denna eskatologi för djupa historiska rötter i det judiska folkets religiösa föreställningslif, och allt i henne, så väl det gamla och oförändrade, som det nya, är så harmoniskt sammanfogadt, så djupsinnigt anlagdt, innehåller under sitt symboliska hölje så mycken psykologisk sanning och är så sammanväfdt med Jesu frälsningslära och med hans verldsåskådning i alla hennes förgreningar, att en sådan slutsats måste förkastas.

Åtskillige teologer, som erkänt Hadessymbolen, hafva dock velat antaga, att Kristus i och med sitt nedstigande till underjorden och sin återkomst derifrån har nedstörtat Hades' portar och upphäft mellantillståndet. De sälle i Paradiset skulle hafva följt honom såsom frigjorde triumferande fångar till hans himmel; innevånarne i Fängelset skulle blifvit kastade i Gehenna, och mellantillståndet sålunda blifvit ej allenast afslutadt för alla föregående slägten, utan tillika alldeles upphäft för dem, som kommit och komma efter

Kristi död. Denna åsigt, som misskänner den psykologiska nödvändighet, hvilken nya testamentet tillgodosett med sin lära om mellantillståndet, är i alla stycken stridande mot skriftens åskådningssätt och klara utsagor. Skriften lärer, att *alla* afsomnade skola förblifva i mellantillståndet intill sin uppståndelse och förnyade inkarnering, och uppståndelsen väntar de rättfärdige först vid Kristi andra tillkommelse och det messianska rikets reala grundläggning, samt de öfrige döde först vid det messianska tidehvarfvets slut. Mellantillståndet är en för alla döde gemensam lott. Äfven Kristus vardt fördenskull delaktig i densamma, ehuru *hans* andliga utveckling icke tarfvade det. Han kom till Hades, för att förkunna de bortgångna slägtena förlossning, och lemnade det åter såsom *den förstfödde från de döde, på det han må vara den förste i allt.* Detta enda uttryck: *förstfödd från de döde:* (πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων Kol. 1, 18; jämför 1 Kor. 15, 23 och Apok. 1, 5) skulle ensamt för sig vara tillräckligt att bevisa, att ingen för alltid lemnat Hades *före* Kristus eller *tillika* med honom,*) ty då vore han icke den förstfödde från de döde och den förste i allt. Men vid sidan af detta uttryck bevisa mångfaldiga skriftställen detsamma. Nya testa-

*) Enstaka uppväckelser från de döde omtalas visserligen både i gamla och nya testamentet såsom verkade genom profeterna och genom Jesus sjelf, medan han ännu lefde; men redan en af kyrkans äldre kommentatorer har riktigt anmärkt, att sådana uppväckelser ej få förblandas med uppståndelsen. De uppväckte återvände till jordelifvet för att *dö*, för att återgifvas åt *Hades.* Uppståndelsen deremot innebär en skilsmessa för alltid från mellantillståndets existensform.

mentet gör dervid intet undantag, hvarken för det gamla förbundets patriarker eller för det nya förbundets utvalde.

Vidkommande det gamla förbundets helige vilja vi särskildt påpeka det ställe, som talar om honom, hvars länds frukt Jesus var. När Petrus på pingstdagen predikar för de församlade trogne om Jesus från Nasaret, "den af Gud genom mäktiga gerningar, under och tecken vitsordade mannen," som blifvit korsfäst och dödad, men "af Gud uppväckt och löst från dödens snaror, emedan han omöjligen kunde af döden behållas" (Apostl. 2, 22 ff.), så vill aposteln visa, att redan David profeterat om sin ättlings kroppsliga uppståndelse ur grafven och andliga uppståndelse ur Hades, och att således redan gamla testamentet vitsordat de stora fakta, som vordo det afgörande beviset för Jesu messianitet. Petrus anför för detta ändamål Davids psalm 16, 8–11, såsom han uppfattat detta ställe: "Derför fröjdade sig mitt hjerta, och äfven mitt kött skall hvila, i den förhoppning, *att du* (*Gud*) *icke skall qvarlemna min själ i Hades* (῾οτι οὐκ ἐνκαταλειψεις την ψυχην μου ἐις ᾁδην) *och icke tillstädja, att din helige ser* (*kroppslig*) *förgängelse.* Nu vill det i sjelfva psalmen synas, som om David yttrat denna förhoppning om sig sjelf; men Petrus bevisar från sin ståndpunkt, att detta omöjligen kan vara förhållandet, utan att dessa ord tvärt om afse Davids ättling, Jesus Kristus, och profetera om *hans* uppståndelse. Och han bevisar det 1) dermed, att Davids graf finnes ibland oss än i dag (v. 30), och att således David sjelf verkligen underkastats kroppslig förgängelse, medan deremot Kristus

lekamligen uppstått ur grafven; samt 2) dermed att *Davids ande icke uppstigit till himlarne* (οὐ γαρ Δαυειδ ἀνεβη εἰς τους οὐρανους, v. 34), medan deremot Jesu ande lemnat Hades, för att ingå i saligheten vid Guds högra sida. Ännu efter Jesu upphöjelse dväljes således David enligt apostelns uppfattning i dödsrikets Paradis och afvaktar der sin uppståndelse ifrån de döde.

Hvad som gäller om David gäller om alla det gamla testamentets patriarker. Enligt Jesu egen liknelse om den rike mannen och Lasarus befinner sig Abraham i den paradisiska ängden af Hades, der han ännu och alltid står i det innerligaste samlif med sitt folks öden. Det är der, i Hades, som han sålunda upplefvat förverkligandet af sitt hopp att få se Herrens dag, hvilken han under sitt jordelif profetiskt emotsåg (Joh. 8, 56). *Hvarför* han och alla det gamla förbundets helige qvarstanna i Hades intill detta verdstidehvarfs slut, ehuru skriften tillräckligt vitnar om deras tro och deras strider och lidanden för det kommande Guds rike, derom upplyser Hebreerbrefvets 11:te kapitel, hvilket, sedan det skildrat detta troslif och dessa vedermödor, tillägger (vers. 39, 40): *Ehuru desse alla hafva genom sin tro fått vitsord* (i skriften), *hafva de dock icke fått uppbära den lofvade lönen, emedan Gud med afseende på oss förutsåg något bättre,* ***så att de icke utan i förening med oss skulle vara fullkomnade.*** Här möta vi åter den sublime tanken: menskligheten är en stor lekamen, en organism, hvars alla lemmar äro förpligtade och ansvarige mot hvarandra; alla slägten, de bortgångna, det nu på jorden varande och de tillkommande, hafva att

arbeta för hvarandras salighet, och hafva att *invänta* hvarandra, ty ingen lem kan varda fullt salig, utan att *hela* organismen varder det.

Vidkommande det nya förbundets helige, ställes samma kraf på dem. De hafva för sin högre salighets ernående att invänta den tidpunkt, som Gud i sin oändliga visdom och godhet förutbestämt och förutsett dertill såsom den lämpligaste för hans allmänna, hela menniskoslägtet omfattande frälsningsplans fullbordande. Ty Gud — såsom aposteln Petrus uttryckligen förkunnar det — fördröjer denna tidpunkt, *på det att alla må gå till bättring* (2 Petr. 3, 9).

Det är denna inväntan som Paulus afser, då han (Kol. 3, 3) yttrar: *När Kristus, vårt lif, varder uppenbarad, då varden ock I med honom uppenbarade i herrlighet.* Han yttrar detta till dem och om dem, hvilka, antingen de ännu lefva i sitt jordelif eller gått till Hades, hafva redan dött bort från sina synder och lefva ett i Kristus förborgadt lif (såsom de döde i Hades lefva ett för jordiska ögon förborgadt). Det eviga lif, som de sålunda redan på förhand undfått, är dock ännu, så länge de lefva på jorden eller dväljas i Hades, *ett förborgadt*, ett i himmelen åt dem bevaradt, som först när Jesus uppenbarar sig i sin andra tillkommelse skall komma till sin herrliga företeelse.

Samme tanke innehåller Ef. 2, 4—7. Äfven der talas om de helige, som redan nu äro i andligt-subjektiv mening uppväckte med Kristus och "insatte i det himmelska väsendet," och det heter, att det skett, på det att Gud, genom sin godhet mot dem i Kristus

Jesus, skall *i de kommande verldstidehvarfven*, (ἐν τοις αἰωσι τοις ἐπερχομενοις) ådagalägga på dem sin nåds öfversvinneliga rikedom. De kommande verldstidehvarfven äro först det messianska tidehvarfvet, som inviges med de rättfärdiges uppståndelse från de döde, och derefter den högsta salighetens skede, då Kristus nedlagt sin verldsspira och Gud är vorden allt i allom (1 Kor. 15). Intill dess förblifva äfven det nya förbundets helige i det sällhetstillstånd, som symboliseras af dödsrikets Paradis. Och de bida der gerna, ty de ega der redan försmaken af det eviga lifvet; de äro redan i subjektiv mening uppståndne; deras sällhet i Hades, då de skåda inom sig och der förnimma sin närhet tlll Gud och frälsaren, är en osviklig underpant på än högre uppenbarelser af den gudomliga nåden. De bida der gerna, emedan de äro främmande för denne sjelfviske frälsningstanke, som, fördjupande sig i det egna lycksalighetsbegäret, bortser från frälsningen af hela den lekamen, af hvilken hvarje enskild är en lem — emedan de veta, att *ingen lefver för sin egen skull* och *ingen dör för sin egen skull*, ty ehvad vi lefva eller dö är det för Kristus, som dött och som lefver för hela vårt slägte (Rom. 14, 6—12). För dem äro Hades' portar propyléerna till Sions berg och den lefvande Guds stad (Hebr. 12, 12).

Det andra utvecklingsskedet är det *himmelsk-messianska rikets salighet.*

I nya testamentet förekommer mycket ofta uttrycket *himlarnes rike* (βασιλεια των οὐρανων) eller *himmelriket*, hvilket icke, såsom vanligen sker, får förblandas

med *himmelen*, symbolen af det högsta existenstillståndet. *) Himmelen kan liknas vid det eviga lifvets outtömliga källsprång; himmelriket vid strömmen, som upprinner ur denna källa.

Himmelriket är detsamma som Messias' rike, hvarför det äfven kallas *Kristi rike* (βασιλεια του Χριστου). Till sitt ursprung är himmelrikets idé gammaltestamentlig och profetisk, samt vidare utbildad af rabbi-

---

*) Att särskildt påpeka detta torde vara af nöden, emedan den gammal-lutherska dogmatiken genom Hadessymbolens undanskaffande drifvits till att utplåna äfven den skilnad, som nya testamentet gör emellan himmelriket och Guds himmel. Den ortodoxe teologen Kahnis har — och det icke endast från den synpunkt, hvarur *han* betraktar saken — rätt, då han beklagar, att Luther velat förflygtiga symbolen: *Guds himmel* till föreställningen: *Guds allestädesnärvarelse.* Kahnis lägger vigt derpå, att "der Himmel ist ein realer, von der Erde räumlich geschiedener Theil der Welt," och det med rätta, så vidt som det gäller att fastställa hvad nya testamentet har i *åskådningens form* uttalat om den högsta saligheten. För en riktig uppfattning af nya testamentets läror är det nämligen af största vigt att återbringa i klar dager dess genom dogmatiska öfvermålningar dolda, skymda eller omgestaltade symboler och se dem i deras gifna sammanhang med hvarandra, för att man må kunna utifrån inåt, likasom inifrån utåt, genomforska deras idéinnehåll och begreppssammanhang. Hela denna väldiga symbolkomplex visar sig då lika genomskinlig, som de enskilda sköna parabler, hvilka vi ega af Jesus, göra det. Deremot leder det till fullständig förvirring, om man fasthåller vissa symboliska element, men förflygtigar andra, för att infoga de fasthållna styckena mosaikartadt i samma plan som sjelfva de dogmatiska "begreppen," hvilka höra till ett annat plan — de mer eller mindre sinliga *abstraktionernas.* En sådan ännu sinlig abstraktion är föreställningen: Guds allestädesnärvarelse.

nerna. Jesus förefann den hos sitt folk som den tanke, kring hvilken alla dess förhoppningar hade samlat sig. Verldshistorien skall icke sluta med det ondas seger, utan med Guds erkända välde öfver menskligheten och universum. Detta skall ske genom ett särskildt gudomligt ingripande i vårt slägtes öden. Från himmelen skall ett teokratiskt rike grundläggas på jorden genom Messias, Guds son. Emedan detta rike är förberedt i himmelen och likasom nedkommer derifrån, bär det — sade de judiske skriftlärde — med rätta namnet himmelriket, ehuru jorden är dess skådeplats. Dess uppgift är att återställa det israelitiska folkets herrlighet, men tillika att genom Israel välsigna de öfriga folken, ja att till sin ursprungliga frid och skönhet återställa den genom synden förderfvade naturen. Med detta rike börjar ett nytt verldshistoriskt tidehvarf (αἰών). Men ett sådant tidehvarf kan icke födas, utan att åt verlden "varder ve såsom åt en barnaföderska." Förskräckliga tilldragelser bland folken, järtecken i naturen båda dess tillnärmelse. Det är de messianska födslovåndor, hvarom profeten talat (Hos. 13, 13). Messias' ankomst varder ej blott en glädjande, utan äfven en förfärande, ty som kastoskofveln skiljer hvetet från agnarne, skall hans styrelse skilja de rättfärdige från de orättfärdige och gifva enhvar hans förtjenta lön. Detta är den föreställning om *himlarnes rike*, som lefde bland Jesu landsmän och samtide, då de förnummo döparens rop: *bättren eder, ty himlarnes rike är nära!* (Matt. 3, 2).

Äfven Jesus började sitt evangeliums förkunnande med glädje- och varningsropet: *bättren eder, ty him-*

larnes rike är nära (Matt. 4, 17), och himmelrikets idé — den mest fruktbara af alla tankar, som israeliternas religiösa sinne fostrat — vardt till medelpunkten i hans frälsningsbudskap, men fördjupad och förandligad. Redan Johannes döparen kräfde en högre rättfärdighet än fariséernas hos den, som skall undgå den tillkommande vreden och upptagas till medborgare i himmelriket. Men denna högre rättfärdighet är ännu ofritt asketisk, som Johannes sjelf — så att säga klädd i hårgördel likasom han. Jesus kräfver för detta medborgareskap, som tillika är evigt lif, det fria barnaskapets förhållande till Gud som menniskornas fader. Då lärjungarne spörja honom hvilken som skall varda den större i det tillkommande riket, ställer han ett litet barn ibland dem och säger: *Om I icke varden barnen like, skolen I icke inkomma i himlarnes rike* (Matt. 18, 3). Vid ett annat tillfälle, då han gifver barn, som mödrar tillfört honom, den välsignande handpåläggningen, upprepar han: *just sådana höra himlarnes rike till* (Matt. 19, 14), och i sitt nattliga samtal med Nikodemus (Joh. 3, 3—5) uttalar han i bildlig form och med vidsträcktare syfte samma sanning. Men det sedligt-religiösa barnaförhållande till Gud, som fordras för medborgarerätt i det tillkommande riket, är tillika ett *fritt* förhållande, emedan pligten att eftersträfva denna medborgarerätt icke vädjar till någonting främmande för vår natur, utan tvärt om till det egentligt menskliga i vårt väsen, till gudsbelätet deruti, således till ett anlag i oss sjelfva, hvadan också denna pligtuppfyllelse bör kunna göras med fröjd och icke med suckan och antaga formen af

en pligtuppfyllelse i *kärlek* — i kärlek till Gud, i kärlek till medmenniskorna, ja, vi kunna i Jesu ande tillägga: i kärlek till hela "naturen," hela den ofria skapelse, som våndas för vår skull och afvaktar vår egen fullkomning, för att sjelf varda förklarad.

I och med Jesu första ankomst och predikan är detta *himlarnes rike* redan grundlagdt bland menniskorna, grundlagdt bland dem på jorden och — genom Jesu nedstigande till Hades — äfven bland de underjordiske (οἱ καταχθόνιοι), i hvilkas paradis skaran af utvalde ständigt växer genom dem, som bortgå i rättfärdighet från detta sinnelif. De som hungra efter rättfärdighet kunna således redan i dessa tvenne tillstånd mättas af brödet från himmelen. I denna mening är himmelriket närvarande och midt ibland oss. I denna mening kommer det icke såsom något för sinnena uppfattligt, ty det är en andlig pånyttfödelseakt inom oss.

Men detta *närvarande* himmelrike är dock endast förberedelsen för det *tillkommande*. Det liknar *senapskornet, hvilket en man tog och sådde i sin åker, och hvilket väl är det minsta af alla frön, men när det uppvuxit varder till ett träd, hvari himmelens fåglar bygga sina bon* (Matt. 13, 31 ff.) Det liknar utsädet, som långsamt gror och icke skall hvitna till skörd förr än vid änden af detta tidehvarf och vid början af det nya — det *messianska tidehvarfvet*, om hvilket profeterna talat, hvilket inviges med Jesu andra tillkommelse, då han ter sig i sin faders herrlighet och grundlägger *det* himlarnes rike, som icke endast har en inre psykologisk verklighet, utan tillika en verldshistorisk.

Så länge Messiasriket endast har den förra verkligheten, endast lefver i enskilde rättfärdiges själar, har verlden ännu icke kommit till den samklang, som kräfves mellan det inre och det yttre, väsendet och företeelsen. Ej heller är Guds frälsningsverk fullbordadt genom frälsningen af desse enskilde rättfärdige, ty det skulle likna ett fåtals frälsning ur ett allmänt skeppsbrott. Det tillkommande Messiasrikets högsta betydelse ligger deruti, att det enligt Guds rådslut vill förmedla *allas* frälsning, och den salighet, som väntar de rättfärdige i detta rike, är väsendtligen betingad deraf, att de i sin viljas fullkomliga samstämmighet med Guds och i den innerligaste kärleksgemenskap med Kristus skola samverka med denne, "herrska" med denne, för att bereda alla sina andligen senfödda syskons salighet och hela universums förnyelse.

Det tillkommande himmelriket företer fördenskull tvenne sidor, en verldshistorisk och ännu jordisk, samt en öfversinlig och himmelsk. På jorden skall utvecklingen ännu fortgå under många slägtleds sträfvanden och strider: kristendomen skall utbredas till alla folk, och när hedningarnes fullhet inströmmat, äfven hela Israel omvända sig till frälsaren (Rom. 11, 25, 26). Det ändas, detta messianska tidehvarf på jorden, med en sista kamp, hvari det återstående onda samlar sina sista krafter till en förtviflad strid, som slutar med dess afgörande nederlag. Denna det messianska rikets verksamhet på jorden antydes mångenstädes i nya testamentet, men framhålles i sina väsendtligaste punkter särdeles af Paulus, samt skildras utförligt i lifligt färgade allegorier af Apokalypsen.

Men denna utveckling här nere ledes från ofvan, från det öfversinliga messianska rike i himlarne, till hvars förstfödde medborgare *de utvalde* äro korade. Desse utvalde tillhöra tvenne kategorier: de rättfärdige, som lefva på jorden vid Kristi andra tillkommelse, och de i Hades bidande rättfärdige. De förre varda vid Kristi andra tillkommelse, genom en omedelbar förvandling af deras sinliga existensform, upphöjde till det öfversinliga messianska rikets salighet (1 Tess. 4, 17); de senare varda det genom *de rättfärdiges uppståndelse från de döde*, en uppståndelse, som nya testamentet bestämdt åtskiljer från den allmänna uppståndelsen vid det messianska verldstidehvarfvets slut.

Medan det jordiska Messiasriket, styrdt från ofvan af Kristus och hans helige, utbreder sig och rustar sig till sin sista strid, fortför det himmelska Messiasriket kampen äfven mot de öfverjordiska onda makterna, hvilka alla till slut skola läggas till Jesu fotapall. När sålunda frälsningsverket är ändadt både i himmelen och på jorden, är den messianska verldsperioden afslutad, Kristus nedlägger sin makt i faderns hand, och det sista oändliga verldstillståndet är inne, då Gud är i allt och allt i Gud. Dermed har också skilnaden mellan det himmelska och det jordiska Messiasriket, likasom *all* skilnad mellan himmelskt och jordiskt, blifvit upphäfd. Den i verldsbranden renade och förandligade jorden bär det nya himmelska Jerusalem. Himmelen har nedstigit till jorden, och den förnyade jorden sjelf är himmelen.

Gå vi till grunden af denna lära om himmelriket, finna vi, huru oskiljaktigt hon sammanhänger med nya

testamentets metafysiska grundåskådning: 1) *den himmelska menniskans tillvara af evighet i Gud;* 2) *universums och mensklighetens tillvara af evighet som ett system af idéer i den himmelska menniskan.*

Den sedligt-religiöse barnaande, som Jesus fordrar för inträdet i sitt öfversinliga Messiasrike, syftar tillbaka på vårt metafysiska barnaförhållande till Gud, till vårt bestånd som idéer i det gudomliga förnuftet. Det fulländade Messiasriket, det af lefvande stenar uppbygda templet, den till "en fullkomlig man" uppvuxna mensklighetens lekamen är i grunden just detta samma eviga andesystem i Gud; men numera framträdande äfven för vår begränsade uppfattning som en lefvande och fulländad verklighet. Och Kristus sjelf kan lättare begripas såsom den, hvilken är i stånd att återsammanfatta (ἀνακεφαλαιωσασται) detta system och varda denna andliga lekamens hufvud, då man vet, att han är densamme, i hvilken denna organism är af evighet sammanfattad.

Af hvad nu blifvit anfördt torde enhvar af denna afhandlings läsare känna sig öfvertygad, att nya testamentet gör en åtskilnad mellan den sällhet, som i detta verldstidehvarf väntar de rättfärdige omedelbart efter döden, och den salighet, hvaraf de varda delaktige i det messianska utvecklingsskedet. Det förra tillståndet är, såsom vi redan påpekat, symboliseradt som ett olekamligt, föreställes således som ett mer passivt, inåtvändt och sjelfbegrundande lif; det senare är det mer aktiva, i en förklarad lekamen fortsatta lifvet för verkliggörandet af Guds ändamål, ett lif med delaktighet så väl i Kristi strider som i hans herrlighet. Man

torde deraf äfven finna, huru orätt de hafva, som förebrått nya testamentet, att den salighet, som det ställer i utsigt, karakteriseras af en från verldshistorien bortvänd sjelfvisk qvietism. Det är tvärt om så, att det sälla lugnet betecknas af skriften som det lägre salighetsskedet, *så länge ännu något återstår för menniskan att verka till hennes likars och till andraväsens bästa.* Öfver den saligheten står saligheten af ett verksamt lif i Kristus till hans frälsningsverks fulländande — *såsom fadern verkar intill nu,* så skola ock hans barn göra det (Joh. 5) — och först när detta verk är till fullo genomfördt, kan den rättfärdige inträda i den högsta saligheten, Guds sabbatshvila, ett tillstånd som nödvändigt är frid, emedan det är fullkomlig harmoni.

Detta, **det tredje salighetstillståndet,** symboliseras i nya testamentet som Guds himmel.

Gud är allnärvarande. Men från antropocentrisk och särskildt från den positiva religionens ståndpunkt uppfattas denna hans rent andliga allnärvarelse eller hans inre oändlighet som en allestädesnärvarelse. Denna åter symboliseras i analogi med den erfarenhet menniskan eger om sitt eget andliga väsen och *dess* förhållande till *sitt* kroppsliga rum. Den förnimmande själen är likasom närvarande i hela sin lekamen och styr honom dock från ett särskildt centrum. I enlighet dermed hafva alla högre religioner antagit, att äfven den gudomliga allnärvaran och verldsstyrelsen hafva sitt centrum, och detta centrum är hvad nya testa-

mentet i högsta symboliska mening kallar himmel.*) Då Jesus, anslutande sig till detta sina åhörares uppfattningssätt, talar om *vår fader i himmelen* och lär oss bedja till honom, eller då han säger: *I skolen alls icke svärja, hvarken vid himmelen* (τῳ οὐρανῳ) *ty han är Guds tron, eller vid jorden, ty hon är hans fotapall* (Matt. 5, 34), och då han upprepar (Matt. 23, 22): *den som svär vid himmelen, han svär vid Guds tron*, så är

*) De öfriga betydelser, som ordet *himmel* (οὐρανος, än oftare pluralen οὐρανοι) har i nya testamentet, äro: 1) det synliga himlahvalfvet, rymden sådan hon enligt optiska lager ter sig för våra ögon (Matt. 16, 3; 7, 16 m. fl. st.) och i samband dermed luftkretsen, orten för skyarne och molnen som regnets källor (Luk. 4, 25 m. fl. st.); 2) verldsrymden, verldskretsarna (οἱ οὐρανοι), i hvilka de goda och — hvad de lägre kretsarna vidkommer — äfven de onda englamakterna verka. De föreställas på en gång som kosmiska rymder och som psykiska afstånd, graduelt skiljaktiga existensformer och fenomenverldar mellan den jordiska tillvarelsen och den himmelska. Jämför Hebr. 4, 14, der det heter om Kristus, att han genomfor himlarne (τους οὐρανους), för att uppstiga till Guds tron. Jämför äfven Paulus' berättelse om huru han i hänryckningens tillstånd förflyttades till *den tredje himmelen* och derifrån till *det himmelska Paradiset*, hvars hemligheter han dock i sitt jordiska outvecklade tillstånd icke var mäktig att rätt fatta (2 Kor. 12, 2).

Paulus' uttryck: *den tredje himmelen* har sin förklaring i rabbinernas läror. Desse antogo sju himlar eller verldssfärer (sephiroth), förutom den högste himmelen, verldsbyggnadens allra heligaste, hvari Gud har sin tron. Denna åter förestälde sig de judiske kabbalisterna delad i trenne sfärer 1) empyréen; 2) himmelen, hvarifrån de krafter utgå, som sätta verldskretsarna i rörelse („primum mobile"); 3) sfären ofvanför fixstjernorna. Med dessa tio sephiroth bragte kabbalisterna i samband de tio Gudsnamn, som de funnit i gamla testamentet, de tio englaordningarna, de tio budorden o. s. v.

det himmelen i denna betydelse som han syftar på. (Jämför Es. 66, 1). Denne Guds himmel är det, som Hebreerbrefvet kallar *sjelfve himmelen* (i uttrycket εἰς αὐτον τον οὐρανον) och som enligt samma bref förhåller sig till den öfriga verldsbyggnaden och de öfriga verldstillstånden som det allra heligaste förhåller sig till templet och tempelstaden. Nya testamentet, som troget fasthåller och följdriktigt utvecklar sina symboliska föreställningar, låter det ock, i öfverensstämmelse härmed, vara denne himmel, i hvilken Kristus har ingått för att vara på majestätets högra sida (Hebr. 1, 3). Och likasom öfverstepresten inom det gamla förbundet var den ende, som fick inträda i det allra heligaste, så är ock inom det nya förbundet Kristus den ende bland alla menniskor, som inträdt i denna högsta existensform. Han skall dock icke för alltid vara den ende; ty han vill, att der han är, der skola ock de vara med honom, som Fadern honom gifvit hafver; de äro hans medarfvingar (Rom. 8, 17) till den herrlighet, som Gud har gifvit honom; de närma sig Guds himmel i den mån som de varda likbildade med hans sons bild (Rom. 8, 29); de skola en gång med Kristus dela herrlighetens tron (Upp. 3, 21) och vara ett med honom såsom han är ett med Gud (Joh. 17, 32). Guds himmel är, med andra ord, symbolen af *den högsta fullkomligheten och den högsta saligheten.*

Detta är nya testamentets lära om salighetens trenne utvecklingsskeden. De båda senare, den messianska saligheten och den himmelska, inbegripas af skriften under en gemensam bestämning: *det eviga lifvet* (ζωη αἰωνιος), i motsats till jordelifvet och lifvet i Hades.

Dock framhåller Jesus ständigt, att fröet till detta eviga lif kan nedläggas och uppspira redan i detta vårt jordiska tillstånd, och att de afsomnade rättfärdiges sällhet i Hades är den säkra underpanten på de högre saligheterna.

Redan häraf följer, att Hades, betraktadt som ett helt, ett mellantillstånd både för rättfärdige och orättfärdige, icke kan anses stå i ett fiendtligt och angripande förhållande till Kristi rike. Till antagandet af ett sådant förhållande kunde dock de okunnige förledas genom Matt. 16, 18, då nämligen detta ställe, såsom vanligen sker, öfversättes på följande oriktiga sätt: "på denna klippa skall jag bygga min församling, och Hades' portar (πυλαι ᾁδου)*) skola icke varda henne *öfvermäktiga*" eller: "skola icke *betvinga* henne" **). Utom det att denna öfversättning vill inlägga i texten ett bildligt uttryck, som är allt annat än adeqvat, ty portar kunna visserligen betraktas som försvarsmedel men icke gerna som betvingande anfallsvapen, så är hon också utan ursäkt i språkligt afseende, ty det grekiska uttrycket (ὀυ κατισχυσουσιν αὐτης) säger blott, att Hades' portar icke skola vara församlingens öfverlägsna i styrka. Församlingsbyggnadens fasthet jämföres således af Jesus med fastheten i Hades' väldiga pyloner, som äro bestämda att under historiens hela lopp förvara dödens skördar, och jämförelsen antyder tillika,

*) Vår kyrkobibel har naturligtvis, i enlighet med den gammallutherska dogmatikens föreskrift, den missledande öfversättningen: *helvetets* portar.

**) Så har Luther tolkat stället.

att dessa portar, oaktadt sin fasthet, skola sprängas i det messianska rikets tider, för att de dödes andar må ur dödsriket framgå till uppståndelsen. — Å andra sidan kan dock nya testamentet med skäl tala om frälsningen rhetoriskt såsom en Kristi seger öfver Hades, emedan döden är syndens frukt, och Hades således är en af synden påkallad verldsekonomisk inrättning. Fördenskull kunde Paulus (1 Kor. 15, 55) utropa: *du död, hvar är din gadd? Du Hades, hvar är din seger?* hvarvid dock bör anmärkas, att Tischendorf, stödjande sig på handskrifternas öfvervägande vitnesbörd, har: *du död, hvar är din seger? Du död, hvar är din gadd?* Fördenskull kunde samme apostel kalla döden, personifierad, för *den ytterste fiende*, som Kristus skall besegra (1 Kor. 15, 26, 55).

Segern vinnes i och genom uppståndelsen från de döde. Nya testamentet talar om *tvenne* stora uppståndelseakter, af hvilka den ena inviger och den andra afslutar det messianska verldstidehvarfvet. Den ena spränger portarne till dödsrikets Paradis; den andra till dödsrikets Fängelse. Underpanten på löftet, att dessa uppståndelseakter skola ega rum, ligger i den enskilda uppståndelseakt, i hvilken Hades för första gången återgaf för alltid en ande, som beträdt dess område — Jesu Kristi syndfrie ande, som, emedan han är syndfri, icke kunde varda Hades underdånig (eller med andra ord: icke var i behof af ett mellantillstånd). Man kan således tala om *tre* uppståndelseakter, när man inberäknar den redan timade; om *två* uppståndelseakter, när man riktar blicken uteslutande mot framtiden, mot "de yttersta tingen." Detta senare

är nya testamentets språkbruk. Der talas om *den första* uppståndelsen och om *den andra.* Den förra kallas äfven *de rättfärdiges uppståndelse* (ἀναστασις των δικαιων) och *lifvets uppståndelse* (ἀναστασις ζωης); den senare *domens uppståndelse* (ἀναστασις κρισεως).

Det tidehvarf, hvari vi nu lefva (ὁ αἰων οὗτος), bär det kommande messianska (ὁ αἰων μελλων) i sitt sköte, men skall icke utan svåra våndor, "de messianska födslovåndorna," kunna bringa det till verlden. Det innevarande tidehvarfvets förestående slut och det andras tillkommelse skall förebådas af tecken såväl i den ofria naturens rike som i det menskliga samhällslifvet. (Jämför Matt. 24 med Apokalypsen från 6:te till 20:de kapitlet.) Det ondas hemlighet skall taga mandom i en väldig historisk personlighet, Antikrist, "syndens menniska," "förtappelsens son" (2 Tess. 2, 3, 4), utrustad af Satan med egoismens hela kraft, och kring honom skola alla sjelfviska kärlekslösa makter i historien samla sig som kring *sina* intressens frälsare och ställa honom mot *den* frälsare, som bad de fattige och betungade komma till sig och som på domens dag skall döma alla efter deras förhållande till de små och ringe bland sina medmenniskor. Detta verldstidehvarf skall sålunda ändas med en fruktansvärd, alla samhällsband lossande brottning mellan menniskolifvets och historiens båda motsatser. Afgörandets yttersta stund är Messiasrikets födelsestund (1 Tess. 4, 13). Herren Jesus varder uppenbarad i sin herrlighet och Antikrists makt krossad. Men den verldsskakande kampen har förnummits i jordens hjerta. Den ena af Hades' portar sammanstörtar, och de sälle

i dödsrikets Paradis uppstå till sitt messianska lif. Detta är den första uppståndelsen.

Låt oss till en början höra Uppenbarelseboken. Sedan hon skildrat de messianska födslovåndorna intill deras ände, den sista vredesskålens utgjutning och Babylons, det vill säga det antikristiska väldets och de jordiske konungarnes, fall (kap. 17—19), fortsätter hon (20:de kap.):

Och jag såg en engel nedstiga ifrån himmelen, som hade nyckeln till Abyssos och en stor kedja i sin hand. Och han grep draken, den gamle ormen, som är vedersakaren och Satan, och band honom för tusen år. Och han kastade honom i Abyssos och tillslöt och förseglade (Abyssos) öfver honom, på det han icke skulle vilseföra folken förr än de tusen åren gått till ände; derefter skulle han slippa lös för en liten tid. — Och jag såg troner, och åt dem, som satte sig på dem, vardt domsrätt gifven, och jag såg deras själar, som blifvit aflifvade för Jesu vitnesbörds skull och för Guds ords skull, och dem, som icke hade tillbedt vilddjuret eller dess beläte och icke satt märket på sin panna och sin hand, och de lefde och herrskade med Kristus i de tusen åren. — ***Men de*** (*i Hades*) ***qvarlemnade*** (οἱ λοιποι) ***af de döde vordo icke lefvande, innan de tusen åren gått till ände. — Detta är den första uppståndelsen*** (ἡ ἀναστασις ἡ πρωτη). *Salig och helig är den, som har del i den första uppståndelsen! Öfver dem har den andre döden icke makt, utan de skola vara Guds och Kristi prester och skola herrska med honom de tusen åren.*

Vi finna af detta ställe, att den första uppståndelsen skall omfatta endast de fromme — i främsta rummet Jesu blodvitnen, i andra rummet alla öfrige, "som icke tillbedt vilddjuret och dess beläte." Det är fördenskull denna uppståndelse annanstädes i nya testamentet kallas för *de rättfärdiges* — ett uttryck välbekant för Jesu lärjungar, emedan den judiska religionen på Jesu tid förkunnade en tvefaldig uppståndelse och nytjade det uttrycket som teknisk term för den första af de tvenne. Denna samma lära är i nya testamentet bekräftad ej endast af Apokalypsens författare, utan äfven af Paulus och af Jesus sjelf — af Paulus i Kor. 15, 22 ff., 1 Tess. 4, 15, Fil. 7, 11, och af Jesus i Luk. 14, 14, Luk. 20, 36, Matt. 24, 31 och Mark. 13, 27.

Vi betrakte först Paulus 15, 22 ff:

Ty såsom alla dö i Adam, så skola ock alla i Kristus varda lefvande gjorda. Men hvar och en i den härafdelning, som han sjelf tillhör (ἐν τῳ ἰδιῳ ταγματι):

som förstling Kristus;

derefter de, som tillhöra Kristus vid hans tillkommelse;

sedermera den fulländande afslutningen (τελος), då han skall öfverlemna riket åt Gud och fadern, då han skall bringa ur verksamhet allt herradöme och all väldighet och all makt. Ty han måste herrska, tills han ordnat alla fienderna under sina fötter. Som den siste fienden bringas döden ur verksamhet.

Paulus liknar i detta ställe menniskoslägtet vid en krigshär, indelad i olika härskaror, med Kristus som höfding, framtågande mot sin uppståndelse. In-

delningsgrunden är beskaffenheten af menniskornas olika andliga lif, menniskornas olika förhållande till nåden och deras olika mogenhet för saligheten. Kristus är höfdingen i uppståndelsen, den förstfödde från de döde, emedan han är den syndfria himmelska menniskan, alla sina syskons banbrytare och vägvisare. *Hans* uppståndelse är den förberedande och grundläggande. När detta verldstidehvarf har slutat, skall den till himmelen upptagne Kristus återvända, te sig för oss i sin faders herrlighet och instifta sitt himmelsk-jordiska messiasrike. Detta kallas af Paulus och af alla nya testamentets författare hans *tillkommelse*, hans *parusi* (παρουσια). Vid denna hans tillkommelse skall den första omfattande uppståndelsen ega rum. Den härafdelning (ταγμα), som då uttågar ur Hades och når sitt mål, består af dem, hvilka Paulus betecknar såsom då *tillhörige Kristus* eller *Kristi egne* (οἱ του Χριστου). Nya testamentet kallar dem än oftare *de utvalde* (ἐκλεκτοι) — utvalde enligt Guds rådslut, innan verldens grund var lagd, till att varda helige och ostrafflige (Ef. 1, 4), till att varda delaktige i Kristi herrlighet och i Kristi strider för hela menniskoslägtets frälsning, till att varda prester och Kristi medregenter i det messianska riket (Apok. 20).

När det messianska tidehvarfvet i sin ordning hinner sitt slut, sedan alla demoniska makter blifvit öfvervunna och Kristus är färdig att nedlägga spiran vid sin faders fötter, skall den andra omfattande uppståndelsen ega rum. Paulus betecknar denna uppståndelse dermed, att *döden bringas ur verksamhet.* Ännu under det messianska tidehvarfvet fortgick hi-

storien, och slägte efter slägte sände sina döde till Hades. Nu nedbrytes porten äfven till Hades' fängelse och de som vid den första uppståndelsen *qvarlemnades i Hades* (οἱ λοιποι των νεκρων, Apok. 20, 5) uttåga till den yttersta domen. Dermed är dödsriket uttömdt. *Döden är bragt ur verksamhet* och uppsvulgen af lifvet.

Apokalypsens skildring af den andra uppståndelsen (20, 11 ff.) öfverensstämmer dermed. Det messianska riket består i tusen år. Derefter varder den i Abyssos bundne Satan åter lös, och likasom den verldsperiod, hvari vi nu lefva, slutar med segern öfver det ondas menskliga inkarnation, Antikrist, så ändar den messianska verldsperioden med segern öfver de affallna himmelska herradömenas, väldigheternas och makternas furste. Derefter skådar den apokalyptiske siaren

en stor hvit tron och en, som satt deruppå, för hvilkens ansigte jorden och himmelen flydde, och intet rum vardt funnet för dem. Och jag såg de döde, store och små, stående inför tronen, och böcker öppnades; äfven en annan bok vardt öppnad, som är lifvets, och de döde vordo dömde, på grund af det som var skrifvet i böckerna, efter sina gerningar. Och hafvet gaf igen sina döde, och döden och Hades gåfvo igen sina döde, och alle dömdes efter sina gerningar.

Paulus och uppenbarelseboken öfverensstämma således fullkomligt med hvarandra i fråga om de båda uppståndelserna såsom den ena inledande och den andra afslutande det messianska tidehvarfvet. Skilnaden emellan dem är endast den, att Paulus ingenting nämner om detta tidehvarfs längd, medan Apo-

kalypsen bestämmer den till tusen år — ett rundt tal, som här icke vill säga mer än uttrycket *verldstidehvarf* (αἰών), ty hvarje sådant tidehvarf räknades såsom en *Herrens dag*, och enligt profeten äro tusen år för Herren som *en* dag.

Vidare bevis för att nya testamentet förkunnar en tvefaldig uppståndelse torde vara öfverflödiga, ty intet exegetiskt konststycke kan borttyda hvad vi redan anfört. Emellertid vilja vi tillägga följande:

I Tess. 4, 13 ff. talar Paulus om de rättfärdiges uppståndelse. Ty såsom uppstående nämner han inga andra än sådane, hvilka tillika med de då lekamligen lefvande Kristi vänner få sväfva den sig uppenbarande Jesus till mötes och *förblifva tillsammans med Herren alltid.* Innan den ena kategorien, de lekamligt lefvande, undfå denna nåd, skall den andra kategorien, *de som dött i Kristus, uppstå först* (vers 16), och detta för att *de som lefva och qvarblifva till Herrens tillkommelse, icke skola komma före dem, som äro afsomnade* (v. 15).

I det klassiskt sköna stället Fil. 3, 10—15 jämför sig Paulus med en täflingslöpare i hellenernas olympiska spel. Han befinner sig med andre medtäflare i stadiet. Eggad att ila framåt, emedan han blifvit upphunnen af Kristus (v. 12), förgäter han det som är bakom honom, sträcker han sig mot det som är framför honom, jagande mot målet, som är *uppståndelsen från de döde* (vers 11), och sökande efter den vid målet väntande segerlönen, *Guds himmelska kallelse i Kristus Jesus* (v. 14). Det är tydligt, att liknelsen utgått från den förutsättning, att täflings-

löparnes mål, uppståndelsen från de döde, fattad både i sin reala och sin ideala mening, är ett mål, till hvilket man hinner fram *vid olika tider* — annars vore hela liknelsen förfelad — och att segerlönen, den himmelska kallelsen i Kristus Jesus, tillfaller de förstkommande i uppståndelsen. Det är således den första uppståndelsen, de rättfärdiges, som han här menar. Den kallelse, som desse vid målet vinna, är delaktigheten i det messianska rikets herrlighet och i det arbete, som härunder fortgår för Kristi frälsningsverks utsträckande till hela menskligheten. Riktigheten af denna tydning medgifves af alla vetenskaplige teologer, äfven så ortodoxt nyanserade som H. A. W. Meyer. Denne yttrar i sin kommentar till stället: "Hvilken uppståndelse från de döde Paulus här afser kan icke vara tvifvelaktigt för läsaren: det är *den första*, nämligen den, i hvilken de, som tillhöra Kristus vid hans tillkommelse (1 Kor. 15, 23), skola uppstå."

I 1 Kor. 15, 35, ff. besvarar Paulus den fråga: "huru uppstå de döde, och med hurudan lekamen komma de?" — Han framhåller här, att kött och blod icke kunna ärfva Guds rike, att förgängligheten icke ärfver oförgängligheten, att vår uppståndelses lekamen således är en annan än vår jordiska kropp, hvilken jämföres med fröet, som måste nedbäddas i jorden och upplösas till *sin* form, för att en planta af helt *annan* form skall varda deraf. Derefter fortsätter han med följande ord: *En annan är solens herrlighet och en annan månens herrlighet och en annan stjernornas herrlighet, ty den ena stjernan öfvergår den andra i herrlighet. Så är det ock med de dödes uppståndelse.*

Det varder sådt i förgänglighet; det uppstår i oförgänglighet. Det varder sådt i ringhet; det uppstår i herrlighet. Det varder sådt i svaghet; det uppstår i kraft. Ehuru Paulus' svar på frågan har en för båda uppståndelseakterna giltig betydelse, bevisar dock detta ställes hela beskaffenhet (jämför de följande verserna 51—53), att det är den första uppståndelsen, de utvaldes, som särskildt föresväfvat honom, då han nedskref dessa ord; ty om de orättfärdige kan det säkerligen icke sägas, att det som var sådt i ringhet *skall uppstå i herrlighet*, såvida de ännu vid sin uppståndelse *äro* orättfärdige.

Det har redan påpekats, att läran om en tvefaldig uppståndelse var en trossats bland Jesu landsmän och samtide. Att denna trossats är en förutsättning, från hvilken nya testamentet, då det talar om uppståndelsen, alltid utgår, äfven då det icke omedelbart nämner uppståndelsens tvefaldighet, det framlyser tydligt af Luk. 20, 27 ff. Här söka några af det sadduceiska partiet — det enda bland judarne, som förnekade uppståndelsen — att bringa Jesus i förlägenhet genom att fråga, hvilkens hustru "i uppståndelsen" den qvinna skall blifva, som i enlighet med Mose lag hade äktats af sju bröder efter hvarandra. Såsom hvarje läsare måste inse, förutsätter frågan tron på ett jordiskt-messianskt rike, i hvilket de afsomnade rättfärdige israeliterna skulle genom uppståndelsen från de döde få sin andel, och hvars förhållanden man förestälde sig i mycket likna, fastän i herrlighet öfverträffa, de nuvarande jordiska — der således man och qvinna ännu kunde ingå äktenskap. (Jämför den

skriftlärde fariséens ord till Jesus i Luk. 14, 15: *Salig den som får spisa i Guds rike*, d. v. s. det messianska riket.) Jesu svar bekämpar det krasst sinliga i denna uppfattning af uppståndelse-symbolen; men bekräftar tillika tron på en de rättfärdiges särskilda uppståndelse till delaktighet i Messiasriket, nämligen ett *öfversinligt* Messiasrike. Jesu ord äro: *Barnen af detta verldstidehvarf* (του αἰωνος τουτου i motsats till det kommande messianska tidehvarfvet, ὁ αἰων μελλων) *gifta sig och bortgiftas. Men de, som befunnits värdige att få del i det andra verldstidehvarfvet* (det himmelsk-messianska riket) *och i uppståndelsen från de döde, de hvarken gifta sig eller bortgiftas, ty de kunna icke vidare dö, emedan de äro englalike och äro Guds barn såsom varande uppståndelsens barn.* Det följer alldeles af sig sjelf, att den uppståndelsetro, som Jesus här uttalar, icke har någon likhet med vår dogmatiks uppståndelselära, som endast känner *en* uppståndelseakt, medförande salighet för några, förtappelse för andra. Den uppståndelse, hvarom Jesus talar, är en företrädesgåfva åt dem, som dertill *befunnits värdige*, och de, som i den deltaga, äro *Guds barn, emedan de äro den uppståndelsens barn.* Det är således den första uppståndelsen, de rättfärdiges, som Jesus här menar.

I Lukas 14, 14 kallas också denna uppståndelse med sitt tekniska namn: *de rättfärdiges* (ἀναστασις των δικαιων). Bjuden jämte många andra gäster till en förnäm farisé, yttrar Jesus till denne: *När du tillställer en middags- eller aftonmåltid, så kalla icke dina vänner eller dina bröder eller dina fränder eller rike grannar, att icke äfven de må bjuda dig tillbaka och du således*

få vedergällning; utan när du håller ett gästabud, bjud fattige, krymplingar, halte, blinde! Och salig skall du vara, emedan de icke hafva något att vedergälla dig med. Det skall vedergällas dig i ***de rättfärdiges uppståndelse.***

I Matt. 24 skildrar Jesus de tecken i naturen och de händelser i historien, under hvilka det innevarande verldstidehvarfvet skall gå emot sin ände och det messianska riket inbryta. Till slut skall menniskans son komma på himmelens skyar, och (vers 31) *han skall utsända sina englar med en starkt ljudande basun och* ***församla sina utvalde*** *ifrån de fyra väderstrecken, ifrån himmelens alla hörn.* Desse utvalde skola då tagas upp i det himmelsk-messianska rikets herrlighet, men alla öfriga *qvarlemnas* — på jorden, om de då lefva der, i Hades, om de då äro döde. *Då skola två män vara ute på marken; den ene tages upp, och den andre lemnas qvar. Två qvinnor skola mala på qvarnen; den ena tages upp, och den andra lemnas qvar* (v. 40, 41). Äfven på detta ställe framhålles således, att Kristi tillkommelse skall åtföljas af en uppståndelse — hvars plötslighet skildras förträffligt i de anförda orden — men att denna uppståndelse endast skall omfatta *de utvalde,* hvilket är ett annat uttryck för *de rättfärdige.* De öfrige lemnas qvar, emedan menniskoslägtets historia här nere ännu icke hunnit sin slutpunkt. Likasom förut skall äfven under den messianska verldsperioden slägtled aflösa slägtled på jorden, tills historien nått sitt i Guds rådslut faststälda mål. Först då inträffar den andra allmänna uppståndelsen och yttersta domen.

I Markus 13, 24 ff. skildras Messias' tillkommelse på alldeles samma sätt. När solen förmörkats, och månen mist sitt sken och himmelens krafter darra, skall menniskans son komma och utsända sina englar och församla *sina utvalde* från jordens rand till himmelens rand. — Icke ett ord antyder här en allmän uppståndelse och en allmän dom, ty med dessa stora handlingar skall Messias icke inviga utan *afsluta* sin riksstyrelse.

Läran om de tvenne uppståndelserna är således förkunnad i alla dessa ställen, och det gifves i nya testamentet icke ett enda, som står i verklig motsägelse till densamma. När det heter, att uppståndelsen skall ega rum på *yttersta dagen*, utan att någon tidskilnad påpekas mellan den första och den andra uppståndelsen, så vet numera hvarje bibelforskare, att med den yttersta dagen icke menas en dag på tolf eller ett dygn på tjugofyra timmar, utan en *tidehvarfsdag* ʽημερα αἰωνος, 2 Petr. 3, 18, det vill säga: det messianska verldstidehvarfvet. *Detta enda*, säger aposteln i 2 Petr. 3, 8 ff., *mån I icke glömma, att en dag är för Herren såsom tusen år, och tusen år såsom en dag*.... och omedelbart efter denna påminnelse talar han om *Herrens dag*, det messianska tidsskedet, hvilken, huru länge han än fördröjes, skall komma plötsligt, såsom en tjuf om natten. Fördenskull heter Herrens dag *den stora dagen* (μεγαλη ʽημερα Jud. 6) äfven med afseende på sin utsträckning. Det är i öfverensstämmelse med detta språkbruk som Jesus (Joh. 8, 56) säger: *Abraham, eder fader, fröjdade sig åt att han skulle få se min dag.* Det är tydligt, att Jesus med

detta uttryck icke menar en vanlig dag, utan sitt messianska väldes tidehvarf. (Jämför H. A. W. Meyer, som tyder "min dag" med "*die messianische Zeit.*) — Och när Johannes (5, 28 ff.) säger: *det kommer en tid ('ωρα), då alla de, som äro i grifterna, skola höra hans* (menniskosonens) *röst, och de skola gå derutur, de som väl hafva gjort till lifvets uppståndelse, och de som illa hafva gjort, till domens uppståndelse,* så är den tid, som här afses den messianska epoken. (Jämför H. A. W. Meyer: "Att alla skola uppväckas *samtidigt*, säges här lika litet, som i den föregående 25:te versen säges, att alla andligt döde skola samtidigt få nytt lif. De härafdelningar (ταγματα), mellan hvilka Paulus i 1 Kor. 15, 23 ff. skiljer vid uppståndelsen, i öfverensstämmelse med judendomens lära om en tvefaldig uppståndelse, finna också sin plats i det profetiskt tänjbara 'ωρα.")

Aposteln Petrus yttrar (1 Petr. 4, 7): *Ty tiden är inne, att domen skall begynnas på Guds hus, och om den börjar på oss, hurudan skall då deras ände varda, som icke tro evangelium? Och om den rättfärdige med nöd varder salig, hvar blifver då den ogudaktige och syndaren?* Här framställer aposteln den dom, som i sina afgörande och högtidliga moment skall ega rum under den messianska verldsepoken, såsom i inre mening redan börjad och derefter fortutvecklande sig genom verldshistorien; men grundtanken är äfven här den med en tvefaldig uppståndelse förknippade tvefaldiga domen, hvars ena akt, domen öfver "Guds hus" eller de rättfärdige föregår domen öfver syndarne, likasom de rättfärdiges uppståndelse föregår de orättfärdiges.

Genom Hades-symbolens undanskjutande har således äfven den kyrkliga läran om uppståndelsen råkat i tvedrägt med nya testamentet. Såsom vi funnit sammanhänger uppståndelseläran på det närmaste med den om det messianska riket, och denna senare läras andliga innehåll är verkligen allt för vigtig, för att så som skett gifvas till spillo. Rätt förstådd är det hon, som genom Jesu uppfattning af sitt Messiasrike såsom på en gång himmelskt och jordiskt, gifver åt kristendomen hans på en gång *öfververldsliga* och *verldshistoriska* karakter och gifver åt Kristi efterföljare den *dubbla* uppgiften att sträfva för menniskans tillkommelse till himmelen och himmelens tillkommelse till jorden — att sträfva för en öfverjordisk salighet och tillika äfven för alla jordiska förhållandens gestaltning till kristlig harmoni. — Läran om Messiasriket åter sammanhänger på det närmaste med läran om *utkorelsen* — ty det är de utkorade eller de utvalde, som skola med Kristus besitta detta rike; men huru förfärligt denna lära särdeles i den calvinska dogmatiken blifvit vangestaltad genom förnekelsen af Hadesläran, och huru förstörande detta åter inverkat på uppfattningen af menniskoslägtet såsom en enda lekamen med oskiljaktigt förenade lemmar, skola vi visa i denna afhandlings fortsättning.

I läran om Hades eller mellantillståndet har nya testamentet öppnat utsigten till den *möjlighet*, att alla menniskoandar frälsas ur förderfvet. Förnekar den heliga skrift någonstädes, att denna möjlighet skall varda verklighet? Vi skola längre ned besvara den frågan under redogörelsen för *Gehennasymbolen*, hvars

innersta tanke är den menskliga frihetens okränkbarhet ej blott i underkastelse, utan ock i öppen kamp mot Guds rådslut, samt för *Återställelsesymbolen*, hvars innersta tanke åter är den gudomliga viljans okränkbarhet i hennes beslut att frälsa hela menniskoslägtet och lycksaliggöra universum. Den historiska utvecklingens stora under är, att Guds rådslut icke kränker frihetsrätten hos en enda af de ändliga väsendenas stridiga viljor, medan dessa äfven i sin sjelfviska och blinda sträfvan icke kunna undgå att förverkliga Guds rådslut.

Men ett veta vi nu: öfver Hades' ingång står icke Dantes inskrift: *Låt hoppet fara!* utan döparens och frälsarens rop:

METANOEITE
Bättren eder!

GEHENNASYMBOLEN.

Tron på ett helvete är hos judarne vida yngre än tron på ett dödsrike. Hades-symbolen har gammaltestamentliga anor. Gehennasymbolen anknyter sig till rabbinska läror och efterexilisk folktro.

När de skriftlärde omfattat och börjat allmännare förkunna läran om de dödes uppståndelse, måste nödvändigt den frågan besvaras, huru man hade att tänka sig de rättfärdiges och de orättfärdiges öden, sedan de lemnat dödsriket och fått sina olika lotter genom domen beseglade. Med läran om det messianska riket besvarades frågans ena del; med läran om ett helvete den andra.

Denna trosmening måste dock, för att varda antaglig, söka stöd i de heliga skrifterna, och hade lätt att finna ett sådant, tack vare den gällande allegoriska tolkningen af profeternas utsagor. Men föreställningen om ett helvete var dock så ny, att hon ännu saknade ett ord i språket.

Söder om Jerusalem, i stadens närhet och synlig från Sion, ligger Hinnoms dal, afskydd under mansåldrar för de barnaoffer åt Molok, som der bedrifvits (2 Kon. 23, 10; Jer. 7 m. fl. st.), och för den profetia, som Jeremias hade uttalat öfver honom (Jer. 7, 32). Enligt Talmud uppsteg ur honom en rök, som tydde på underjordisk eld. Dalens rykte och naturliga beskaffen-

het voro således lika egnade att knyta hans namn till den symbol, som kräfde sitt uttryck i språket. Så skedde äfven. *Gehinnom*, *Gehenna* (γεεννα) vardt namnet för helvetet. I den betydelsen förekommer namnet för första gången i Henoks bok (27:de kapitlet); men man kan taga för gifvet, att betydelsen redan då var häfdvunnen hos folket.

Af nämnda bok skönjes tydligt, att man icke tog namnet endast i bildlig mening, utan trodde, att sjelfva denna ort, dalen vid Jerusalem, eller rättare de brinnande djupen under hans botten skulle vid yttersta domen gestaltas till straffort för affällingarne och de onde. Dalen skulle då öppna sig och i sina lågor uppsluka den judiska teokratiens fiender så som i fädernas dagar Scheol öppnade sig för Kora och hans anhang. Att Hinnoms dal och den förutbestämda straffdorten ansågos för ett och detsamma är — anmärker Henoksbokens öfversättare prof. Dillman — lika visst som det är visst, att judarne ansågo det jordiska Jerusalem för det tillkommande messianska rikets förutbestämda säte och medelpunkt. Men att helvetet måste vara beläget invid Jerusalem, det slöto rabbinerna af Es. 66, 24, der det säges, att de ondes straff skola vara synliga för de i Sion församlade fromme. „*Desse skola gå ut och se de menniskors kroppar, som emot mig* (Gud) *syndat hafva, ty deras mask skall icke dö, och deras eld skall icke slockna, och de skola varda en styggelse för allt kött.*“

Allt ifrån Gehennaföreställningens uppkomst har man således ansett denna straffort för tom och bidande intill den yttersta domen sina offer.

Redan före Jesu tid var dock föreställningen om syndarnes sista straffort lösgjord från den lokala förbindelsen med Hinnoms dal, men bibehöll dock ställets namn och häfdvunna attribut, sådana som till ex. det ur Deutero-Esaias anförda uttrycket om masken, som icke dör, och elden, som icke slocknar. Rabbinerna lärde nu, att Gehenna var en särskild verldsekonomisk anstalt, grundad redan i tidernas begynnelse af den rättfärdige Guds förutseende — om skapad på den *förste* skapelsedagen eller icke, derom hade de olika meningar. Men derom voro de enige, att den eld, som sålunda blifvit upptänd i Guds vrede, vore en öfvernaturlig, som närer sig sjelf, och som ingen tid kan släcka, bestämd att efter yttersta domen emottaga de fallne englarne och de onda menniskorna. Att man förestälde sig Gehenna skapadt så långt före den tid, då det skulle uppfylla sin bestämmelse, berodde åter deraf, att man förestälde sig *all ting* — äfven hela menniskoslägtet — skapadt och preformeradt under skapelsedagarne.

Det är Gehennaföreställningen i denna form, som Jesus förefann hos sitt folk och upptog, utan att behöfva omgestalta henne i yttre afseende, ty i förening med läran om Hades kunde hon på tillfredsställande sätt försinliga den sanning, som han med henne ville åskådliggöra. Till sitt yttre återfinnes derför uppfattningen af Gehenna oförändrad i nya testamentet. Äfven Gehenna har tvenne afdelningar. Den ena kallas *Det yttre mörkret* (Matt. 8, 12; 25, 30). Den andra kallas *eldens Gehenna* (γεεννα του πυρος) och liknas vid en brinnande ugn (Matt. 13, 42, 49), eller vid en eldsjö

(Apokal. 20, 13), med eoniska lågor (Matt. 25, 41; Mark. 9, 43; Luk. 3, 17).

Innan vi redogöra för nya testamentets lära om Gehennastraffen, förutskicka vi följande ord af den ortodoxe teologen Kahnis, hvari han framställer och från sin ståndpunkt rättfärdigar kyrkans uppfattning af symbolen:

De onde upphöra visserligen icke efter domen att vara till. Jesus Kristus säger i Matt. 25 med bestämdhet och eftertryck, hvad han på andra ställen dels förutsätter (Matt. 7, 23; 10, 15 ff.), dels i det enskilda uttalar (Matt. 12, 32), dels korteligen lär (Matt. 13, 42; Mark. 9, 44 m. fl. st.), att de i den ytterste domen fördömde skola gå till evig pina (Matt. 25, 46). Den straffort, hvari de onda menniskorna skola vara tillsammans med de onde andarne, heter efter Hinnoms dal (2 Kon. 23, 10) Gehenna (γεεννα). Det är en ort för gråt och tandagnisslan (Matt. 13, 42) samt eld (Matt. 13, 42 m. fl. st.). I enlighet dermed har kyrkan i alla tider på det bestämdaste lärt helvetesstraffens evighet. Detta är de lutherska symbolernas otvetydiga bekännelse (*Aug. Conf. art.* XVIII: *Impios homines ad diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur*) och den gamla dogmatikens enhälliga lära. I alla tider hafva invändningar höjt sig mot helvetesstraffens evighet. Dessa invändningar utgå dels från idealistiska riktningar, som hyst en stark tro på det goda i menniskan, särskildt på frihetens oförytterliga kraft, dels från panteistiska grundåsigter, som vilja upplösa allt i Gud-enheten, dels från mystisk-pietistiska meningsflockar, som ha en böjelse för att tänka sig slutet så fullsaligt som möjligt, dels från humanismen, som med en stark tro på den goda naturen förenar en benägenhet att afbryta alla extrema spetsar, slutligen från förmedlande ståndpunkter, i hvilkas natur ju en utjämning af motsatserna ligger. Man måste erkänna, att evig fördömelse är en tanke, som knappt kan bäras af en kristen, medveten om den allmänna syndigheten. Men här är en af de punkter, der det gäller hvad som skall afgöra: subjektiva känslor och tankar eller uppenbarelsens otvetydiga ord. Den

som med skrift och kyrka tror på onde andars tillvaro kan omöjligen tänka på en deras omvändelse. Ondskan i den strid, som en hög ande årtusen igenom med de förfärligaste medel för emot Gud och hans rike, kan icke utjämnas. Äfven om ett sådant väsens omvändelse läte tänka sig, skulle hågkomsten af hvad han varit göra hans lif till ett helvete. Men med Satans rike äro Antikrist och andra — i ordets negativa mening — demoniska menniskor så förenade, att de stå med det och falla. Är på denna jord, der kyrkan ropar och verkar med sina nådemedel, en sann omvändelse alltid ett under; huru skall hon då vara möjlig der, hvarest ingen Guds kyrka mer är? Snarare kunde man tänka på en förintelse af de fördömde andarne och menniskorna, ty så kunna orden hos Paulus om Antikrist (2 Tess. 2, 8) och om de onde andarne (1 Kor. 15, 24) uppfattas. Men det är emot de afgörande ställenas otvifvelaktiga mening och mot en andes natur. De ställen, på hvilka försvararne af läran om all tings återställelse (ἀποκατάστασις) åberopa sig, nämligen 1 Kor. 15, 27, 28; Rom. 11, 32; Fil. 2, 10, 11; Rom. 11, 36, uttala en frälsningens allmänlighet, hvars relativitet förstås af sig sjelf.

Enhvar, som gör till sin uppgift att undersöka hvad *nya testamentet* lärer om helvetesstraffen, måste vara fullkomligt enig med Kahnis derom, att hvad han kallar subjektiva känslor och tankar icke har någon afgörande rätt i ämnet. Är problemet från början så uppställdt och så omgränsadt, att det uteslutande gäller att finna hvad som är uppenbarelsens, det vill här säga de nytestamentliga skrifternas otvetydiga ord i frågan, så följer det af sig sjelf, att alla inkast, som vare sig af känslan eller från ståndpunkten af något filosofiskt system kunna göras mot läran om Gehennastraffen, äro från meningsutbytet uteslutna, vore de än i sig sjelfva aldrig så berättigade eller ovederläggliga. Det varder vår pligt att tillse, att icke ett iota af det,

som nya testamentet om dem förkunnar förlorar sin tillbörliga vigt. Skriftens utsagor skola vi här icke bedöma vare sig efter en idealistisk filosofis gudsbegrepp — som utesluter hvarje tanke derpå, att "Guds rättigheter och ändamål kunna af någon förnärmas eller förhindras, så att han derigenom kunde uppfordras till någon afficierande reaktion från sin sida" *) — eller efter en rationel straffteori, som i allt straffande, när det är af förnuftig art, ser en rättande, till det ondas upphäfvande syftande verksamhet. Skulle det visa sig, att denna straffteori är Jesu egen — att med andra ord Jesus sjelf hyllat den åsigt, att all gudomlig verksamhet på den syndiga verlden ytterst utgår på syndens utplånande, på syndarnes återlösning och förverkligandet af ett menniskoslägtets fria barnaförhållande till Gud, så skola vi här godkänna denna lära derför att hon uppsprungit ur Jesu gudsmedvetande, icke derför att hon är alstret af filosofisk begrundning. Vi kunna, utan att åtaga oss för mycket, lofva att drifva vår aktsamhet mot "subjektiva känslor och tankar" längre än Kahnis sjelf, som knappt påpekat denna riktiga grundsats för en skrifttolkare, förr än han sjelf förgäter den och, vidkommande Antikrists och de fallne englarnes slutliga öde, inlåter sig i ett resonnemang, som uteslutande gifver oss "subjektiva tankar" om deras omvändelses möjlighet eller omöjlighet. Men å andra sidan skola vi äfven akta oss för en sådan sinnets lätthet som den, hvarmed den lärde teologen skjuter åt sidan de "uppenbarelsens otvetydiga ord"

*) Boström.

om all tings återställelse, hvilka förefinnas i de af honom anförda ställena 1 Kor. 15, 27, 28; Rom. 11, 32; Fil. 2, 10, 11; Rom. 11, 36 och dessutom i flere andra. Enligt Kahnis uttala de en frälsningens allmänlighet, "hvars relativitet förstås af sig sjelf." Men med en dylik af godtycke eller af exegetisk naivitet statuerad sjelfbegriplighet löser man icke det tusenåriga problem, som nya testamentet här erbjuder, slår man icke en brygga öfver den skenbart oöfverkomliga klyftan mellan nya testamentets lära om de eoniska straffen och dess utsagor om en allmän verldsfrälsning genom Kristus. På bottnen af en slik "sjelfbegriplighet" ligger, omedvetet för Kahnis sjelf, en panteism, der slägtet, genusbegreppet, är allt och individerna endast försvinnande moment, af hvilka huru många som helst kunna gå förlorade, om endast den allmänna slägttypen öfverlefver förstörelsen, och detta är då "den frälsningens allmänlighet, hvars relativitet förstås af sig sjelf." För vår del skola vi tillerkänna utsagorna å den ena sidan samma giltighet som utsagorna å den andra. Om man genom ett sådant förfarande komme till det utslag, att nya testamentet motsäger sig, så har man att ödmjukt böja sig under detta sorgliga faktum, i det medvetande, att man dock bevarat den oveld, som är exegetens pligt.

Då Kahnis yttrar, att gensägelserna, som yppats mot den af kyrkan hyllade uppfattningen af de eoniska straffen, utgått från idealistiska, mystisk-pietistiska, humanistiska eller förmedlande ståndpunkter, så har han rätt och har dermed icke sagt något förringande om gensägelserna sjelfva, ty dessa ståndpunkter hafva alla

sin relativa giltighet, och det skulle lända menskligheten till största förlust, om någon enda bland dem alla komme att förlora sina förkämpar. Men hvad Kahnis här förgätit är, att gensägelser mot samma uppfattning yppats från en annan, för frågans afgörande vigtigare ståndpunkt, nämligen från en bibelteologisk, som med grunder hemtade såväl från nytestamentliga lärobegrepp som från sjelfva exegesen bekämpat läran om helvetesstraffens evighet. — Striden är urgammal. Redan den store kyrkofadern Clemens af Alexandria uttalade sig emot eviga Gehennastraff och såg i den yttersta domen ingenting annat än det yttersta medlet i Guds hand till de störste syndarnes frälsning. Så äfven hans lärjunge Origenes och hela den krist-alexandrinska skolan, som under de första århundradena var den kyrkliga lärdomens förnämste uppbärare. Ännu efter det nicænska mötet uttalade sig sådane män som Gregorius af Nyssa, en af ortodoxiens och den athanasianska treenighetsläraus stödjepelare, samt Diodorus af Tarsus och Theodorus af Mopsuestia på det kraftigaste emot läran om de eviga straffen. Äfven Gregorius af Nazianz antyder flerestädes i sina skrifter, att han delar sin namnes och väns Gregorius' af Nyssa åsigt. Först i det femte århundradet vardt läran om eviga helvetesstraff, hufvudsakligen genom den halfmanikeiske Augustinus' stora anseende, befästad som den renläriga. Men af Augustinus' egna skrifter finner man, att många kristne ännu i hans dagar togo anstöt af lärans hårdhet. Och dock får man dervid icke glömma, att Augustinus sjelf och hela den vesterländska kyrkan med honom trodde

på ett mellantillstånd i form af en reningseld, genom hvilken Gud beredt syndarne ett medel att undgå den eviga pinan, samt att ännu kyrkofadern Hieronymus lärde, att detta medel kan komma alla — åtminstone alla, som lärt känna Kristus — till godo, med undantag af de fallne englarne och "sådane förnekare, som säga i sitt hjerta: det gifves ingen Gud" (Hieron. Comment. in Jes. c. 66). Vi kunna icke nog starkt framhålla det afstånd, som förefinnes ännu mellan *denna* lära och *den*, hvari ett mellantillstånd är alldeles utplånadt och intet afseende fäst vid den af nya testamentet förkunnade graderingen äfven i helvetesstraffen. Skilnaden är visserligen ofantligt stor mellan skriftens Hadessymbol, som medgifver en verldsfrälsning i ordets fulla mening, samt Augustinus' lära om en reningseld, som öppnar endast åt döpte syndare frälsningens möjlighet. Men ännu hade man dock icke i principen brutit med den åsigt, att då menniskans slutliga öde afgöres, Gud fäster något afseende vid de hinder, som under hennes korta jordelif kunnat möta hennes andliga utveckling, vid den ålder, hvari hon lemnar detta lif, vid den uppfostran hon derunder fått och den omgifning, hvaraf hon måst taga intryck. Man kunde ännu, i fråga om döpte syndare, lägga vigt derpå; och man sökte äfven i afseende på de utanför kyrkans nådekrets befintlige gå denna åsigt till mötes genom antagande af grader i fördömelsen — och det jämförelsevis milda grader för fromme hedningar och odöpte barn. Det var tyvärr de protestantiska kyrkorna förbehållet att alldeles lemna ur sigte denna uppfattning af Guds barmhertighet mot de andligt outveck-

lade och vanvårdade och att genom Hadessymbolens undanskaffande gifva åt läran om de eoniska straffen en betydelse, som är i ordets strängaste mening oevangelisk.*)

*) Den grekisk-ortodoxa kyrkan, hvars lärosystem i många afseenden står den äldre kristendomen närmast, förkunnar ett mellantillstånd, som visserligen skiljer sig från nya testamentets Hades, men likväl bibehållit vida mer än den romersk-katolska af dess ursprungliga drag. Den grekiska kyrkans Hades är ett tillstånd, hvari de aflidne kunna skåda in i sig sjelfve och genom den vunna sjelfkännedomen komma till besinning af sitt syndaelände. Denna besinning griper deras samvete och qväljer det. Men de äro i detta tillstånd icke skilde från mensklighetens andliga lekamen. De lefvande äro skyldige att bedja för de döde, som genom kyrkans förböner och messoffer (hvilka icke få köpas för penningar) kunna af Guds nåd befrias ur samvetsqvalen och ingå i salighetens tillstånd. — Romersk-katolska kyrkan har förvandlat Hadesläran till en lära om skärselden (*ignis purgatorius*), till hvilken sådane fromme kristne komma, som dött, utan att hafva presterat full tillfyllestgörelse för sina synder. De komma dit, för att der utstå de timliga syndastraffen och derefter, luttrade från all orenhet, ingå i himmelen. De fromme kristne, som presterat den fulla tillfyllestgörelsen, komma deremot genast till himmelen, och alla obotfärdige genast till helvetet. Från de timliga botgöringar, som ännu måste ega rum efter tillgiften af syndens eviga straff, kunna själarna i skärselden befrias genom *aflaten*, d. v. s. en dispensation, som erhålles på det sätt, att de förvärfva sig del i den skatt af öfverflödande förtjenst, öfver hvilken kyrkan förfogar. Skärseldens pina kan äfven afkortas genom själamessor, böner och goda verk, förrättade af de lefvande såsom fastor, allmosor, vallfärder o. s. v. — Till hvilka förfärliga missbruk aflatsläran har ledt känna vi alla. Också förkastar den grekiska kyrkan all aflat och alla vikarierande tillfyllestgörelser för de döde.

När man från exegetisk ståndpunkt anfallit eller försvarat dogmen om straffens evighet, så har striden hufvudsakligen rört sig kring den rätta betydelsen af ordet eonisk (αἰώνιος), som de kyrkliga öfversättningarna tolkat med ordet *evig.* Kampen, fortsatt genom mansåldrar, har icke varit alldeles fruktlös. Det kan nämligen väl numera icke falla någon af ortodoxiens mer framstående försvarare in att åberopa sig på detta ord såsom i och för sig otvetydigt och, i egenskap af otvetydigt, tjenligt att vara grundstenen för en så väldig byggnad som en kyrklig dogm har anspråk på att vara. Redan i Augustinus' dagar erkände man visserligen detta; i och för sig, anmärkte denne kyrkofader, bevisar detta ord ingenting, men det bevisar allt genom sin ställning i den antitetiska satsen Matt. 25, 46, der det heter, att de ogudaktige skola gå bort till eonisk pina och de rättfärdige till eoniskt lif. Det eoniska lifvet är ett aldrig upphörande saligt lif; den eoniska pinan måste således vara ett aldrig upphörande osaligt. Det är på *detta* argument som hela läran om de eviga straffen i exegetiskt afseende hvilar; men det har under de sistförflutna mansåldrarna kräfts en långvarig diskussion, för att göra denna insigt åter gällande. Det är fördenskull Kahnis i sitt försvar för den ortodoxa uppfattningen med rätta inskränker sig till att hänvisa till detta enda ställe såsom det, hvilket "med bestämdhet och eftertyck" förkunnar Gehennastraffens evighet.*) Huru stort måttet är af denna bestämdhet och detta eftertryck skola vi nedanför erfara.

---

*) Vi meddela här en samling af ställen, som röra eller anses vidkomma Gehenna-straffen.

Uppslår man de lexica till nya testamentet, som genom ortodoxe teologers försorg utkommit, för att derigenom utröna, huru långt de anse, att det begreppsområde, som betäckas af ordet *eonisk*, αἰώνιος,

---

Han (hvars förelöpare Johannes är) *håller kastoskofveln i sin hand, för att rensa sin loge och samla sin säd i ladan; men halmen skall han uppbränna i osläcklig eld.* (Matt. 3, 12. Jämför Luk. 3, 17.)

Den porten är vid, och den vägen är bred, som drager till förtappelsen, och många äro de, som gå på honom, och den porten är trång och den vägen är smal, som drager till lifvet, och få äro de som finna honom. (Matth. 7, 14.)

Bättre är dig, att en af dina lemmar förloras än att hela din kropp kastas i Gehenna. (Matt. 5, 29. Jämför vers 30, samt Mark. 9, 43 ff.)

Hvart och ett träd, som icke bär god frukt, afhugges och kastas i eld ... Icke skall hvar och en, som säger till mig: Herre, Herre! inkomma i himmelriket. Många skola säga till mig på den dagen: Herre, hafva vi icke i ditt namn profeterat och i ditt namn utdrifvit månge onde andar och i ditt namn gjort många mäktiga gerningar? Och då skall jag förklara för dem: Jag kände eder aldrig; gån ifrån mig, I ogerningsmän! (Matt. 7, 19, ff.)

Sannerligen säger jag eder: för Sodoms och för Gomorras land skall det vara drägligare på domens dag än för den staden (som icke undfår lärjungarne, Matth. 10, 15.)

Rädens icke för dem, som dräpa kroppen, men icke hafva makt att dräpa själen; utan rädens fast mer för honom, som hafver makt att förderfva både själ och kropp i Gehenna. (Matt. 10, 28. Jämför Luk. 12, 5.)

Låten båda (den goda säden och ogräset) *växa tillsammans intill skörden! Och i skördetiden vill jag säga till skördemännen: Hemten först ogräset tillhopa och binden det i knippor till att uppbrännas; men samlen hvetet i min lada! ... Såsom nu ogräset hemtas tillhopa och uppbrännes i eld, så skall det*

sträcker sig; så finner man, att de betrakta det endast och allenast som uttryck för *tidsföreställningar* af olika art. Ordet nytjas i nya testamentet, enligt dessa ordböcker, för att beteckna 1) en tid utan början och

---

ske vid verldens ände. Menniskans son skall sända englarne, och de skola hemta tillhopa utur hans rike allt, som åstadkommer förargelse och dem, som göra orätt, och de skola kasta dem i eldsugnen. Der skall vara gråt och tandagnisslan. (Matt. 13, 29—42. Jämför 13, 49—50.)

Det är dig bättre att ingå i lifvet lytt eller halt än att hafva två händer eller två fötter och kastas i den eoniska elden. (Matt. 18, 8.)

Då sade konungen till tjenarne (om gästen, som ej bar bröllopsdrägt): *Binden hans händer och fötter och kasten honom i mörkret derutanför! Der skall vara gråt och tandagnisslan.* (Matt. 22, 13.)

I huggormar, I huggormars afkomma! Huru skolen I kunna undfly Gehennas dom? (Jesu ord till de skriftlärde och fariséerna, Matt. 23, 33.)

Derefter skall han (konungen) *säga till dem på venstra sidan: gån bort ifrån mig, I förbannade, till den eoniska elden, den som är beredd åt djefvulen och hans englar ... Och desse* (de förbannade) *skola gå bort till eonisk aga, men de rättfärdige till eoniskt lif.* (Matt, 25; 41—46.)

Och han (husbonden) *skall svara* (dem, som klappa på dörren, sedan hon blifvit stängd): *Jag säger eder: jag känner icke hvarifrån I ären. Gån bort ifrån mig, alla I ogerningsmän, dit hvarest skall vara gråt och tandagnisslan, när I fån se Abraham, Isak och Jakob och alla profeterna i Guds rike, men eder utkastas.* (Luk. 13, 22 ff.)

Vinnläggen eder att komma in genom den trånge porten! Ty många, säger jag eder, skola söka inkomma och skola dock icke kunna det. (Luk. 13, 25.)

Den som tror sonen hafver evigt lif; men den som icke hörsammar sonen skall icke få se lifvet, utan Guds vrede blifver öfver honom. (Joh. 3, 36).

utan slut; 2) en tid utan början, men med slut, således "evig" endast i det förflutnas riktning (*a parte ante*), samt 3) en tid med början, men utan slut, så-

---

Det kommer en tid, då alla de, som äro i grifterna, skola höra hans röst. Och de skola gå der utur, de, som väl hafva gjort, till lifvets uppståndelse, och de, som illa hafva gjort, till domens uppståndelse. (Joh. 5, 28, 29.)

Om någon icke förblifver i mig, utkastas han som den afbrutne grenen och förtorkar, och sådana samlar man ihop och kastar på elden att förbrännas. (Joh. 15, 6.)

Ty vi äro Kristi vällukt för Gud, både ibland dem, som salige varda och ibland dem, som förtappade varda, för desse en dödens lukt till död, men för de andra en lifvets lukt till lif. (2 Kor. 2, 15, 16.)

Talet om korset är en dårskap för dem, som varda förtappade, men för oss, som varda frälste, är det en Guds kraft. (1 Kor. 1, 18).

Månge vandra, såsom jag ofta sagt eder, och äfven nu säger gråtande, såsom fiender till Kristi kors, hvilkas mål är förtappelse. (Fil. 3, 18.)

Herren Jesus varder uppenbar ifrån himmelen med sin makts englar under lågande eld, för att straffa dem, som icke känna Gud och icke lyda vår Herres Jesu Kristi evangelium, och som skola straffas med eonisk olycka, skilda ifrån hans ansigte och ifrån hans makts herrlighet, när han kommer, för att på den dagen varda förherrligad i sina helige och beundrad i alla dem, som trott. (2 Tess. 1, 7 ff.)

Ty tiden är inne, att domen skall begynnas på Guds hus, och om den börjar på oss, hurudan skall då deras ände varda, som icke tro evangelium? Och om den rättfärdige med nöd varder salig, hvar blifver då den ogudaktige och syndaren? (1 Petr. 4, 17.)

Sodom och Gomorra förete genom det straff de undergått ett exempel på eonisk eld. (Jud. 7.)

Ty om vi uppsåtligen synda, sedan vi fått sanningens kunskap, så återstår icke mer något offer för synden, men en för-

ledes "evig" endast i framtidens riktning (*a parte post*).*) Om någon annan betydelse af ordet αἰώνιος veta de intet.

Vi anmärka till en början den svåra motsägelse, hvari de ortodoxe lexikograferna genom de två af dessa tre bestämningar ha råkat till sin egen dogmatik, som i öfverensstämmelse med Augustinus på det bestämdaste förklarar, att tiden alldeles icke får betraktas såsom evig i det förflutnas riktning (*a parte ante*), "emedan Gud tillika med verlden har skapat tiden." (Jämför Hollaz: *non **in** tempore, sed **cum** tempore mundus extitit.* Icke heller Norbecks dogmatiska lärobok för skolungdomen har förgätit, att *Deus creavit mundum non **in** tempore, sed **cum** tempore, sive potius tempus cum mundo*). Lexikograferna hafva varit ledde af ett särskildt dogmatiskt intresse, då de i αἰώνιος icke velat finna annat än en tidsbestämning och vid denna tidsbestämning *alltid* velat fästa *något* slags föreställning om oändlighet — i somliga fall en

---

skräcklig väntan på dom och nitet af en eld, som skall förtära motståndarne. (Hebr. 10, 26 ff.)

De (vilddjuret och den falske profeten) *vordo båda lefvande kastade i eldsjön, som brinner med svafvel.* (Upp. 19, 20.)

Och djefvulen vardt kastad i samma eld- och svafvelsjö som vilddjuret och den falske profeten, och de skola plågas dag och natt i tidehvarfs tidehvarf. (Upp. 20, 10.)

Och de fege och de otrogne, och de som öfvat styggelser, och mördare och horkarlar och giftblandare och afgudadyrkare och alla lögnare skola få sin del i den sjön, som brinner med eld och svafvel, hvilket är den andre döden. (Upp. 21, 8.)

*) Jämför till ex. biskop A. Melanders *Grekiskt-Svenskt Handlexikon till Nya Testamentet* (Stockholm 1865).

tidsoändlighet i båda riktningarna, i andra fall en tidsoändlighet utan början, men med slut, och åter i andra fall en tidsoändlighet med början, men utan slut. Och detta dogmatiska intresse har otvifvelaktigt varit det att upprätthålla läran om helvetesstraffens evighet, hvarvid man resonnerat på följande sätt: de fördömdes pina kallas i skriften *αἰωνιος*: denna pina har en början, kan således icke vara evig i det förflutnas riktning; men då vid *αἰωνιος* alltid är fäst någon betydelse af oändlighet, måste helvetespinan vara oändlig i framtidens riktning (*a parte post*). Men påståendet, att *αἰωνιος* alltid måste afse något slags tidsoändlighet hafva de, såsom vi påpekat, icke kunnat upprätthålla utan att såra ett annat och vigtigare dogmatiskt intresse, som den gammallutherska dogmatiken velat värna med sin lära, att tiden uppkommit tillika med verlden (hvilket i grunden ej vill säga annat än att tiden förefinnes endast i och med de begränsade väsen, som äro bundna vid tidsåskådningens form). Detta vigtigare dogmatiska intresse är *Gudsbegreppets renhet*, är insigten, att *den Evige* icke är Tiden, icke är Kronos, utan den absolute Gud. Den gammallutherska dogmatiken står ovedersägligt på nya testamentets egen grund med sin åsigt, att tiden uppkommit tillika med verlden och således icke får betraktas som oändlig i det förflutnas riktning (*a parte ante*). Lexikograferna kunna icke åberopa ett enda ställe, som vid närmare pröfning ger stöd åt deras mening. I Hebr. 1, 2 (jämför Hebr. 11, 3) heter det uttryckligt, att Gud genom sonen har skapat *tidsåldrarne* (τους αἰωνας) hvarvid detta ord tillika har betydelsen af allt, som i tiden

existerar. I 1 Kor. 2, 7 talar Paulus om Guds fördolda vishet, som han *före tidsåldrarne* προ των αἰωνων) förutbestämt till vår herrlighet; i Ef. 3, 9 om den hemlighet, som *från tidsåldrarnes begynnelse* ἀπο των αἰωνων) varit fördold i Gud, och i Kol. 1, 26 om samma *från tidernas och slägtenas början* (ἀπο των αἰωνων και ἀπο των γενεων) fördolda mysterium. Aposteln Judas slutar sitt bref med orden: "Honom (Jesus) vare ära, majestät, välde och makt *före all tid* (προ παντος του αἰωνος), nu och i alla tidehvarf!" Om någon tidsoändlighet i det förflutnas riktning kan således i nya testamentet icke vara något tal, icke ens då adjektivet αἰωνιος fogas till ordet *tid* (χρονος) i mening af det förflutna. Ett sådant ställe är Rom. 16, 25, der Paulus åter igen talar om "den hemlighet, som *från eoniska tider* (χρονοις αἰωνιοις) varit förtegad, men nu (νυν) är uppenbar vorden." Med detta uttryck: ***eoniska tider*** menar Paulus således tidslinien från verldens skapelse, d. v. s. från tidens början och ända till det *nu*, som han afser, det vill säga hans egen tid, tiden för Jesu uppträdande på jorden. Med ordet evig eller eonisk betecknar Paulus således här en tid, som ***både har början och slut.*** Till alldeles samma resultat måste man komma vid betraktandet af 2 Tim. 1, 9, 10, der Paulus talar om det Guds beslut, som han fattat, och den nåd, som han oss gifvit *före eoniska tider* (προ χρονων αἰωνιων), och hvilka, hit intills förborgade, nu blifvit uppenbarade genom Jesus Kristus. Med uttrycket *eoniska tider* mäter han tidsafståndet mellan verldens skapelse och Jesu Kristi uppenbarelse.

Här ha vi således slående bevis på — hvad lexikograferna förbisett — att ordet *αἰώνιος* kan beteckna en i *båda* riktningarna begränsad tid, medan vi tillika sett, att två af de tre betydelser, som de tillagt ordet, strida ej mindre mot nya testamentet, än mot den gammallutherska dogmatiken.*)

Vi vilja anföra ett annat exempel på bruket af ordet *αἰώνιος* såsom bestämmelse till något, som i *båda* tidsriktningarna är begränsadt, och detta exempel är här af särskildt intresse, emedan det vidkommer Gehennastraffen. I sjunde versen af aposteln Judas' bref heter det, att Sodom och Gomorra äro exempel på Herrens straffdomar, i det att de lida straff af *eonisk eld* (*πυρος αἰώνιου*). Exegeterna antaga, att aposteln förestält sig den eld, hvarmed Sodom och Gomorra straffats, såsom ännu fortbrinnande, och detta antagande rättfärdigas af det i particip-presens nytjade ordet *lida* (*ὑπεχουσαι*) och förklaras genom Döda hafvets och dess nejders vulkaniska beskaffenhet. Under intrycket af denna föreställning har aposteln kallat samma eld *eonisk*. Men tydligt är då äfven, att han dermed ej kan hafva menat en i någondera riktningen obegränsad tid, ty han visste, att denna eld *började* i Noas och Lots dagar, och han trodde utan tvifvel, att den också skall *upphöra*, emedan hela jorden, så-

*) Att uttryck sådana som *före* tidsåldrarne, *före* all tid icke äro mönstergilla ur strängt vetenskaplig synpunkt, emedan detta *före* dock ännu häftar vid tidsåskådningen och gör evigheten till ett prius i förhållande till tiden, minskar för ingen del deras bevisningskraft för den sats, som vi här framhållit, att enligt nya testamentet tiden uppkommit tillika med verlden.

ledes äfven Döda hafvet och dess nejder, skall en gång förstöras. — För att undgå denna konseqvens af apostelns ord har man tillgripit en annan tolkning, så lydande: "Sodom och Gomorra förete, i det de lida sitt straff, ett exempel på evig eld." Grundtexten tillåter äfven denna tolkning; men den påpekade konseqvensen kan dermed icke undvikas. Det grekiska ord, som här öfversatts med exempel, (δειγμα) betyder nämligen icke en bild af, en påminnelse om eller en analogi till något, utan ett *uppvisadt prof* på någonting, ett sådant *bevis* för tillvaron af något, hvilket kan presteras genom uppvisadt prof på det, hvars tillvara skall bevisas. Med andra ord: den eld, som bränner Sodom och Gomorra, är i samma mening som Gehenna-elden αἰωνιος och ådagalägger dermed möjligheten af Gehennas eld. Detta utsäger stället. I annat fall skulle det vara alldeles meningslöst.

I och för sig bevisar således uttrycket *eonisk eld* ingenting för den ortodoxa uppfattningen af Gehennastraffen. Sak samma med uttrycket: *der masken icke dör, och elden icke slocknar.* Dessa ord äro citerade från Esaias (Deutero-Esaias), som tillämpade dem på Hinnoms dal vid Jerusalem. Deras första användning innebär således en trop. Sedan Gehennaföreställningen uppkommit och fått sin lokala anknytning till den ifrågavarande dalen och till de vulkaniska djupen under honom, vardt denna trop till ett stående attribut åt strafforten, som man förestälde sig der, och kunde nytjas så, emedan Hinnomdjupens eld, om han skulle uppfylla sin bestämmelse att på yttersta dagen emottaga de orättfärdige, måste uppfattas som en genom

långa tider brinnande eld, hvilken ingen naturmakt kan släcka. Än mer vardt detta förhållandet, sedan Gehennaföreställningen blifvit löst från sin förbindelse med Hinnoms dal och helvetet betraktades som en särskildt föranstaltad, ända ifrån den förste skapelsedagen bestående, ehuru först i de yttersta tiderna till användning kommande plågoort. En sådan af Gud upptänd eld, som, utan att behöfva näring, brinner "genom tidehvarfvens tidehvarf" kunde med skäl kallas *eonisk* och *outsläcklig* (ἄσβεστος), utan att de, som gåfvo honom detta namn, dermed ville förneka, att Gud kan släcka honom, om han vill, eller påstodo sig veta, att Han, som kan det, aldrig vill det.

Som vi nu sett, begagna nya testamentets författare ordet *eonisk* äfven om en sådan tid, som är begränsad både i det förflutnas riktning och i framtidens, och det skulle i sanning förefalla besynnerligt, om så icke hade varit förhållandet, när man betänker, huru förtrolige de voro med den grekiska öfversättning af gamla testamentet, som de så ofta citera, och huru rent af nödgade de ofta voro att tolka ordet *eonisk*, αἰώνιος, när de läste det der, såsom hafvande afseende på en äfven i framtidens riktning begränsad tid. Den grekiska öfversättningen af gamla testamentet begagnar nämligen ordet *eonisk* om tabernakeltjensten (2 Mos. 27, 21), om Arons söners prestembete (2 Mos. 28, 43), om spisoffret (3 Mos. 6, 18) och om andra religiösa bruk och inrättningar, hvilka åtminstone den paulinska kretsen af nytestamentliga skrifter långt ifrån betraktar som "eviga," utan tvärtom som redan föråldrade och mer än ersatta genom Kristi öfverpresterliga embete

och hans offer för synderna. För dessa skrifters författare måste det således varit så godt som en trosartikel, att ordet αἰώνιος ofta hade en sådan mening äfven i fråga om heliga ting och enligt Septuagintas vördade språkbruk, lika visst som det ofta nytjades i den klassiska grekiskan och i folkspråket för att beteckna icke en oändlig, utan en lång, men begränsad tid.

Hafva de ortodoxe utläggarne, likasom de ortodoxa ordböckerna till nya testamentet, felat, då de förbisett de omständigheter, som vi nu framhållit, så synes det oss än beklagligare, att de icke uppmärksammat de vida vigtigare betydelser, som ordet *eonisk* eger i nya testamentet, betydelser, i hvilka tidsföreställningen, i stället för att vara det hufvudsakliga, blir ett underordnadt moment, skjutes i bakgrunden eller alldeles försvinner. Förbiseendet är dess mer förvånande som dessa ordets vigtigare betydelser tillika äro dess oftast förekommande och af Jesus sjelf med förkärlek använda. När nya testamentet talar om *det eoniska förbund*, hvarigenom Jesus är vorden den store herden för fåren (Hebr. 13, 20); om *den eoniska frälsning*, hvartill han är upphofvet (Hebr. 5, 9); om *den eoniska förlossning* han förvärfvat oss (Hebr. 9, 12); om den *eoniska tröst*, som Gud gifvit oss (2 Tess. 2, 16); om det *eoniska arf*, som Jesu efterföljare skola vinna (Hebr. 9, 15); så torde det vara klart, att tonvigten faller minst lika mycket på det intensiva som på det extensiva, minst lika mycket på förbundets, frälsningens, tröstens och arfvets andliga beskaffenhet som på deras utsträckning genom tiderna. När Hebreerbrefvet (9) jämför de levitiska offren med Jesu offer,

så kulminerar den framhållna skiljaktigheten mellan dessa offer deri, att Jesus *i kraft af eonisk ande* (δια πνευματος αἰωνιου, 9, 14) offrat sig sjelf åt Gud, medan den aronitiske öfverstepresten i kraft af en yttre stadga frambär icke sig sjelf till offer, utan ett djur, som ingenting vet om det ändamål, hvarför det måste blöda, och hvars blod endast kan "helga till köttets renhet." Med *eonisk* ande menas här säkerligen icke endast en till tiden oändligt existerande ande — enligt nya testamentet äro ju *alla* andar, ej endast Kristi, oåtkomlige för tidens förstörande makt — utan här betonas framför allt Jesu *sedligt-religiöse ande*, det rena gudsbelätet i denne ande, den öfversvinneliga kärleken i honom och det af honom i denna kärlek fattade fria viljebeslutet att offra sig åt Guds rådslut till menskllighetens frälsning. När Jesus talar om den källa med springande vatten till *eoniskt lif*, som han har öppnat (Joh. 4, 14); om det himmelska bröd, som gifver *eoniskt lif* (Joh. 6, 51, 54), om insamlingen af frukt till *eoniskt lif* (Joh. 4, 36); så menar han tydligen i främsta rummet ett sedligt-religiöst, ett pneumatiskt, ett öfversinligt lif. För så vidt som nya testamentet lärer, att alla andar äro oförgänglige, tillerkännes ett evigt lif i bemärkelsen af ett "lif utan slut" äfven åt dem, som aldrig druckit ur den källa Kristus har öppnat och aldrig smakat det himmelska bröd, som genom honom undfås. Ordet eonisk måste således här hafva en helt annan bemärkelse än *den*. När Jesus (Joh. 5, 24) säger: *hvilken som hör mitt tal och tror på honom, som har sändt mig, han hafver eoniskt lif och kommer icke i dom, utan har öfvergått*

från döden till lifvet, så är hvarje intrång af en tidsföreställning i αἰωνιος här rent af förvirrande. Ordens mening är otvifvelaktigt, att den som fått eoniskt lif har öfvergått från en sedligt-religiös död till ett sedligt-religiöst lif. I Joh. 17; 3 förklarar Jesus i de klaraste ordalag hvad han förstår med eoniskt lif: *Men detta är eoniskt lif, att de känna dig, den ende sanne Gud, och den som du har sändt, Jesus Kristus.* Äfven här är tidsföreställningen alldeles utplånad, Kännedomen, som här menas, är den innerliga personliga kännedomen, är lifserfarenheten af Gud och frälsningens sändebud Jesus Kristus. Med dessa ord har han fullständigt förklarat det eoniska lifvets subjektiva beskaffenhet. I andra ställen har han betonat dess objektiva: nämligen den ur en sådan lifserfarenhet flytande *salighet*, hvars utvecklingsskeden vi här ofvan tecknat, af hvilka särskildt de tvenne högre — den messianska saligheten och den himmelska — i nya testamentet inbegripas under beteckningen eoniskt lif (ζωη αἰωνιος).

Vi kunna då härigenom få en rätt insigt i hvad Jesus menat med motsatsen till det eviga lifvet. I subjektiv mening måste det vara frånvaran af den innerliga lifserfarenheten af Gud och frälsaren; i objektiv mening frånvaran af den salighet, hvars källa denna lifserfarenhet är. Men anmärkningsvärdt är, att nya testamentet aldrig kallar denna motsats till det subjektivt eoniska lifvet för *eonisk död.* Uttrycket θανατος αἰωνιος förekommer der aldrig.*) Ej heller betecknas

*) Lika litet betecknas denna motsats med θανατος εἰς τον αἰωνα, ehuru man finner detta uppgifvet i åtskilliga ordböcker på grund af Joh. 8, 51, der emellertid det adverbialt nytjade

den osalighet, som är det objektivt eoniska lifvets motsats, med uttrycket *eoniskt straff*, om straff skall förstås i enlighet med vedergällningsteorien. Nya testamentet talar aldrig om en τιμωρια αἰωνιος, men väl om en κολασις αἰωνιος, hvilket uttryck betyder *eonisk aga*. Men att denna aga är af fruktansvärd art framhålles mångenstädes. Paulus kallar detta tillstånd *eonisk olycka* (ὀλεθρος αἰωνιος, 2 Tess. 1, 7 ff.), och en ofta förekommande benämning på detsamma är *förlusten* eller *förderfvet* (ἀπωλεια).*)

εἰς τον αἰωνα är att hänföra till θεωρησε, ej till θανατον. Snarare kunde man då konstruera en θανατος εἰς τον αἰωνα ur Johannes 11, 25: *hvilken som tror på mig, han skall icke dö* εἰς τον αἰωνα, ehuru detta uttryck i negativa satser ej betyder annat än *någonsin*. (Jämför Hebr. 8, 35 m. fl. ställen.)

*) När helst detta ord ἀπωλεια i nya testamentet afser menniskans syndiga tillstånd och dess följder, återgifves det i våra kyrkliga öfversättningar med ordet *förtappelse*, likasom äfven de former af verbet ἀπολλυμι, hvarmed menniskor i ett sådant tillstånd betecknas, öfversättas med *förtappad* eller *den som skall varda förtappad*, när helst en sådan öfversättning öfverensstämmer med de dogmatiska förutsättningarna, hvaremot man för alldeles samma grekiska ord och ordformer vanligen begagnar det svenska ordet *borttappad*, när orimligheten af det förra tolkningssättet faller för bjärt i ögonen. Saken är nämligen den, att de svenska orden *förtappelse* och *förtappad*, under inflytelse af dogmen om de eviga straffen, fått en skärpa och en begreppsbegränsning, som de motsvarande grekiska icke ega. I sin "Ordbok öfver svenska språket" anmärker A. F. Dalin riktigt, att *förtappad* i kyrklig stil betyder en, som är förlorad för Guds rike, en förkastad och fördömd, och att *förtappelse* utmärker en sådan menniskas tillstånd. De många läsare af den heliga skrift, som icke känna grundtexten, måste fördenskull antaga, att nya testamentet i sådana ställen använder ett ord med samma hårda och

Vi hafva nu sett, att tidsföreställningen — vare sig att hon afser en begränsad tid eller en, som i den ena eller andra riktningen är obegränsad — icke är det enda eller ens det väsendtliga, som man har att

---

noggrant bestämda betydelse, och de kunna omöjligen ana, att samma grekiska ord, som tolkats med *förtappad*, är så långt ifrån att i och för sig betyda en evigt fördömd, att det tvärtom användes äfven om dem, som Jesus ålade sina lärjungar att i främsta rummet rädda, och om den son, som efter långa irrfärder återvände till sin fader och af honom emottogs med kärleksrik glädje. Jämför Jesu ord i Matt. 10, 7: "*gån hellre till de borttappade fåren af Israels hus* (τα προβατα τα ἀπολωλοτα); samt i Luk. 15, 24: *denne man var död och har fått lif igen; han var borttappad* (απολωλως) *och är återfunnen.* Jämför vidare Jesu ord i Luk. 19, 10: *Menniskans son är kommen till att uppsöka och frälsa det som borttappadt var* (το ἀπολωλος). I detta sistnämnda ställe hafva dock Bibelkommissionens öfversättningar af åren 1873 och 1877 skrifvit: "frälsa det som var *förtappadt*" och dermed gifvit läsaren en fingervisning derom, att det grekiska ord, som blifvit uttydt med *förtappad*, icke i och för sig sjelf betyder en evigt fördömd. För de fleste läsare går dock en sådan fingervisning förlorad; bibelspråk, som tala om *förtappad* och *förtappelse*, skola, såsom hit intills, användas af okunnige kolportörer och deras mer studerade vederlikar såsom bevis för oändliga helvetesstraff. I afseende på det vidsträckta betydelseområdet för ἀπωλεια behöfva vi endast hänvisa till Matt. 26, 8.

Stället Matt. 25, 45, hvilket, såsom vi sett, är det enda, som kan anföras till stöd för Gehennastraffens oändlighet, återgifves i vår kyrkobibel med följande ord: "Och desse (de orättfärdige) skola gå i *evig pina;* men de rättfärdige i evinnerligt lif." Det ord, som här blifvit öfversatt med *pina*, är κολασις. Bibelkommissionens öfversättning af år 1873 har i stället för evig pina *evigt straff* Samma kommissions öfversättning af år 1877 har återvändt till uttrycket *evig pina.* Det grekiska ordets

finna under ordet *αἰωνιος*; ja att detta ofta och särdeles af Jesus sjelf nytjas i en betydelse, från hvilken tidsföreställningen är aflägsnad. Här är icke platsen att söka utförligt visa, huru de många skiftningarna i

---

ursprungliga betydelse är *qvistning*, *beskärning* (af trän); den härur afledda betydelsen är *tuktan*, *aga*, *tuktande bestraffning*. Κολασις motsvarar således ungefärligen det latinska *castigatio;* medan τιμωρια närmast motsvarar det latinska *ultio*, hämnande, vedergällande bestraffning. I den klassiska grekiskan har κολασις, såvidt förf. känner, ingen annan än denna mildare och pedagogiska betydelse. I sin dialog Protagoras (323) yttrar Plato, att ingen är så oförståndig, att han vill tukta eller tillrättavisa menniskor för deras fulhet, litenhet eller svaghet, hvaremot vrede, *tuktelser* och *förmaningar* väl äro på sin plats, när någon saknar goda egenskaper, som kunde förvärfvas genom öfning och undervisning. Den sammanställning man här finner af *tuktelser* (κολασεις) och *förmaningar* (νουθετησεις) visar tillräckligt hvad ordet κολασις på Platos tid innebar. På ett annat ställe (*Staten*, 399) sammanställer han på samma sätt orden *undervisning* och *förmaning*. På alldeles samma vis begagnar sig Aristoteles af samma ord i sin Etik och Retorik. Se till ex. Etikens 4:de bok, 11:te kap. 38—36, samt Retoriken 1, 10. Också anmärker en af hans scholiaster, att κολασις är *improbitatis veluti medicamentum*. Att ordet ända intill Kristi tid icke hade förändrat sin betydelse bevisas af Filos bruk af detsamma, och att det i århundraden efter Kristus bibehöll den styrkes af Clemens Alexandrinus, enligt hvilken κολασις betyder detsamma som παιδεια i kristlig mening (*tuktan*, *aga*, Hebr. 12, 11), men τιμωρια är liktydigt med *vedergällning af det onda* (κακου ἀνταποδοσις). — Språkbruket i nya testamentet ger icke det ringaste skäl för att tyda κολασις på annat sätt. Det ställe, som skulle bevisa motsatsen, 1 Joh. 4, 18, vitnar tvärt om, att äfven Johannes uppfattat ordet i dess pedagogiska betydelse. Han yttrar nämligen, att den fullkomliga kärleken till Gud är frimodig och utan räddhåga, ty "den fullkomliga kärleken utdrifver räddhågan," *som "innebär aga"*

detta ords betydelse utvecklat sig ur hvarandra. Ordet *αἰων*, hvarifrån det härleder sig, har sjelf haft en lång utvecklingsgång från bemärkelsen *lifstid*, *mansålder* till *lång tid* öfver hufvud, till *verldstidehvarf* (så oftast i nya testamentet*), samt till *tidlös tillvara* eller *evighet*

(ʽο φοβος κολασιν εχει), hvilken aga är en följd deraf, att "den som rädes icke är fullkomlig i kärleken," utan måste tuktas till densamma.

Ett ställe, hvari våra kyrkliga öfversättningar tala om *evig fördömelse* (så Kyrkobibeln och Bibelkommissionen af år 1877) eller om *evigt straff* (så Bibelkommissionen af år 1873) är Mark. 3, 29, der det likväl heter, att den som hädar den helige ande är saker till *eonisk synd*, αἰωνιου ἁμαρτηματος. I den klassiska grekiskan betyder ʽαμαρτημα missriktning, villfarelse, fel, förseelse; i nya testamentet betyder ʽαμαρτημα aldrig annat än fel och *synd*. Att det skulle betyda vare sig *fördömelse* eller *straff* är utan exempel i den klassiska eller hellenistiska literaturen, och det godtycke, som här tolkat ordet på detta sätt, är dess oförlåtligare, som ἁμαρτηματα förekommer strax förut i samma sats (Mark. 3, 28) och der riktigt öfversatts med *synder*.

*) Om *eon*, αἰων i bemärkelsen *tidsålder*, *verldstidehvarf*, se bland andra ställen Matt. 12, 32; Matt. 24, 3; 1 Kor. 10, 11; Ef. 1, 21; Ef. 3, 9, 11; 1 Kor. 2, 7; Hebr. 1, 2; 11, 3; 9, 26; Ef. 2, 4, 7; 2 Tim. 1, 9; Tit. 1, 2. — Att öfversätta uttrycket *eonernas eoner* αἰωνες των αἰωνων, med *evigheters evigheter* kan visserligen vara rhetoriskt tillåtet i de doxologier, hvari detta uttryck förekommer, enär det i dem hänför sig till den evige Guds ära; men i logiskt afseende är denna öfversättning en absurditet, enär evigheten, vare sig i bemärkelsen af evig tid eller af tidlös tillvara, ej kan vara mer än *en*. En noggrann exeges, som icke vill, att uttrycket skall *synas* betyda mer än det verkligen innebär, och låter den möjligen förekommande skiftningen i dess betydelse framgå af dess bruk för tillfället, öfversätter öfver allt dessa ord med *verldstidehvarfvens verldstidehvarf*, ett uttryck majestätiskt nog att kunna nytjas äfven i doxologier och lem-

i filosofisk mening — för att icke tala om gnostikernas *αἰωνες*, som äro gudomliga emanationer, uppfattade som personligheter eller hypostaser af det religiösa lifvets företeelser. I sin äldsta betydelse vitnar *αἰωνιος* om detta sitt ursprung och nytjas för att beteckna något relativt långvarigt eller varaktigt. Detta varaktiga öfverskrider snart måttet för mensklig lifstid och uppfattas i sitt förhållande till denna som något *öfversvinneligt.* Ordet får derefter samma betydelse af *öfversvinnelig* äfven för måttet af menskligt görande, mensklig fattningsgåfva, mensklig erfarenhet och kommer sålunda att beteckna *det öfvermenskliga* i förhållande till menniskoverk (2 Kor. 5, 1), *det öfvernaturliga* i motsats till det naturliga (Joh. 4, 14), *det öfversinliga* i motsats till det sinliga (Hebr. 5 9), *det pneumatiska* och *etiskt-religiösa* i motsats till det köttsliga och psykiska (Joh. 5, 24); de tillkommande lifsformernas beskaffenhet (Joh. 12, 25 m. fl.) i motsats till det nuvarande jordiska lifvet och det samtida tillståndet i Hades.

Låtom oss nu återgå till Matt. 25, 45: *Men desse* (de orättfärdige) *skola gå bort till eonisk aga**), *men de rättfärdige till eoniskt lif.* Vi veta redan, att det är detta ställe, som enligt Kahnis och andra teologer "med bestämdhet och eftertryck" förkunnar Gehennastraffens tidsoändlighet. Den bevisningskraft, som de andra om Gehennastraffen talande ställena sakna,

---

nande åt läsaren fullkomligt fritt att, när han finner sannolikt, antaga, att denna hopning af tidehvarf på tidehvarf betyder detsamma som evigheten.

*) Se föregående not.

finnes enligt samme teologers mening här, emedan ställets antitetiska konstruktion upphäfver det sväfvande, som annars vidlåder ordet *αἰωνιος*. — Men om nu Jesus här, såsom annanstädes, med *eoniskt lif* menar ett *öfversvinneligt*, *öfvernaturligt* lif, ett lif, som vidkommer det väsendtliga, det pneumatiska i menniskan och gäller hennes etiskt-religiösa tillstånd och beskaffenheten af en hennes tillkommande existensform; hvad nödgar oss då ställets antitetiska konstruktion att antaga, hvad utsäger då denna konstruktion "med bestämdhet och eftertryck" om den tuktan, till hvilken de orättfärdige skola gå? Att denna tuktan, denna aga är af en öfversvinnelig och öfvernaturlig beskaffenhet, att hon vidkommer det väsendtliga, det pneumatiska i menniskan och gäller hennes etiskt-religiösa tillstånd och beskaffenheten af en hennes tillkommande existensform. "Med bestämdhet och eftertryck" utsäges här ingenting mer. Gerna medgifves likväl *möjligheten*, att antitesen innesluter en oändlighet i osaligheten så väl som i saligheten. Men med denna *möjlighet* hafva vi af många skäl att gå ytterst varsamt till väga. Det närmaste skälet är antitesens egen beskaffenhet, som varnar oss emot att pressa henne allt för hårdt. Hon vill icke vara en antites i ordets strängaste mening, ty hon ställer icke *eonisk död*, utan eonisk *aga* emot eoniskt *lif*. Aga afser förbättring och ges, om hon är förnuftig, icke åt något annat väsen än det som *kan* förbättra sig. Oändlig aga är fördenskull en motsägelse i sig sjelf, såvidt icke den som agas aldrig *vill* förbättras, ehuru han *kan* det. Redan häraf framgår, att den möjlighet, hvarom här

talas, måste inskränkas till sådana fall som detta. Ett annat skäl, för hvilket vi längre ner skola redogöra, är att Jesus på andra ställen talar om ändliga Gehennastraff. De eoniska straffen äro således icke, endast i sin egenskap af Gehennastraff, oändliga. Ett tredje skäl är det, att vi icke kunna godtyckligt tillskrifva Jesus eller nya testamentets författare den åsigt, att tiden är oändlig i det kommandes riktning (*a parte post*). Vi ha sett, att nya testamentet förnekar tidens oändlighet i det förflutnas riktning (*a parte ante*) och lärer, att han har uppkommit tillika med denna verlden. Redan häraf borde man kunnat förmoda, att tiden, enligt nya. testamentets mening, skall upphöra tillika med den verld, i och med hvilken han uppkommit. Visserligen måste begränsade väsen alltid, äfven i sin högsta utveckling, förnimma på ett relativt ofullkomligt sätt; men om denna ofullkomlighet städse skall yppa sig som åskådningsformer i tid och rum, som fenomenens framträdande efter hvarandra och bredvid hvarandra, det måste lemnas osagdt. Detta med särskild hänsyn till nya testamentets uppfattning af frågan. Ty huru olika begåfning de nytestamentlige författarne än ådagalägga i spekulativt afseende, synas de dock alla hafva befunnit sig mer eller mindre djupt inne i en idékrets, som möjliggjort något sådant som att en af dem, just då hans fantasi är uppfyld af de lifligaste apokalyptiska bilder, kan på *en* punkt plötsligt genombryta det symboliska höljet för sina tankar med den högtidliga utsagan: *Tid skall icke vara mer.* — "Och engeln, som jag såg stå på hafvet och på jorden, upplyfte sin högra hand mot himmelen och

svor... *att tid skall icke vara mer* (ὅτι χρονοσ οὐκετι εσται)." Tiden skall, tillägger han, upphöra, när *Guds hemlighet är fullbordad* (Upp. 10, 5—7). Af många utsagor hos Paulus veta vi hvad som menas med "Guds hemlighet." Det är hans rådslut att frälsa hela menskligheten, hela universum. I Uppenbarelseboken återfinna vi således Paulus' djupe tanke, att menskligthetens och verldsalltets estetiska och metafysiska utveckling beror af dess sedligt-religiösa. Naturen kan icke varda renad och förskönad utan att menniskoslägtet varder fromt och ädelt. Menniskolägtet i sin ordning kan icke genombryta de nuvarande skrankorna för sin kunskapsförmåga — rummets och tidens skrankor — innan det är vordet Kristi egen andliga lekamen och ett tempel för Guds helige ande. — Inför en utsaga som denna måste enhvar, som gjort sig förtrogen med den nytestamentliga, särskildt den paulinska och den johanneiska verldsåskådningens idealistiska grundriktning, akta sig för att tillskrifva denna idékrets antagandet af en oändlig tid i det kommandes riktning — således också antagandet af en oändlig tid för Gehennas qval. Johannes' utsaga: *tid skall icke vara mer* står i fullständig samklang med de andra nya testamentets utsagor, enligt hvilka *aflelsen* och *döden* skola upphöra. Vardandet och förgängelsen äro tidsåskådningens båda grundfenomen. När *de* försvinna, är också tiden försvunnen.

Det är för öfrigt märkvärdigt att se, huru stark bevisningskraft de kyrklige utläggarne vilja finna i den nu afhandlade antitesen Matt. 25, 46, i trots af dess ofullständighet som sådan, medan de lemna ur sigte

bevisningskraften hos en annan antites, som icke allenast är fullständig, utan tillika utgör den formel, i hvilken den paulinska och, vi kunna tillägga, hela den nytestamentliga frälsningsläran är till sitt kortaste och kraftigaste uttryck sammanfattad. Det är den stora antitesen: *synd och död genom den förste Adam; nåd och lif genom den andre*, en antites uttryckt på det skarpaste och bestämdaste sätt, som lemnar intet tvifvel öfrigt, att nåden och lifvet skola genom den himmelska menniskan varda lika omfattande som synden och döden äro det genom den psykiska menniskan, en antites, som, när helst hon återkommer, lägger tonvigt derpå, att så som *alla* kommit genom vår jordiske stamfader under dödens välde, skola *alla* genom vår himmelske stamfader komma under lifvets. Den kyrkliga exeges, som så pressat den första antitesen, hvad har hon gjort af denna andra? Man borde för öfrigt hafva uppmärksammat, att den skildring, som Jesus gifvit oss i Matt. 25 af yttersta dagen, vill tillämpas på den omedelbart föregående parabeln om de båda Messiastjenarne, men icke framträder med anspråk på att vara hufvudkällan för en lära om de yttersta tingen. Deraf låter sig förklara, att Jesus här icke med ett enda ord antyder på den stora handling, som skall följa menniskans sons sista uppenbarelse i sin faders herrlighet — nämligen den allmänna uppståndelsen. Det säges blott, att han skall sitta på sin herrlighets tron, och att allt folk då skall församlas kring honom. Der antydes ej heller med ett enda ord på det Messiasrike, som skall hafva föregått denna hans sista tillkommelse och den allmänna domen. Der antydes ej

heller med ett enda ord på den lönens och straffets gradation, som utgör en så vigtig beståndsdel i Jesu lära om den gudomliga rättvisan, sådan hon vid domen skall uppenbara sig. Några kraftiga konturer, afsedda att åskådliggöra den ende tanke han här vill framhäfva — medlidandets, barmhertighetens, kärlekens betydelse för vårt tillkommande lifs gestaltning — och öfver dessa konturer en skarp belysning, som försakar alla mellandagrar mellan ljus och mörker, sådan är arten af denna pedagogiskt anlagda skildring. Å ena sidan de rättfärdige och eoniskt lif; å andra sidan de orättfärdige och eonisk aga. Det är den etiskt-religiösa verldsordningens båda poler, hvarpå der hänvisas: de mellanliggande graderna lemnas å sido. Dessa omtalas deremot i andra ställen, för hvilka vi nu gå att redogöra.

Nya testamentet lärer ej blott att det finnes stora utvecklingsskeden i saligheten, utan äfven att det finnes skiftningar och grader inom hvarje sådant skede. I metafysiskt afseende är hvarje individs högsta möjliga salighet bestämd af hans potentiella mått eller förmåga af fullkomlighet, hvilket mått måste vara olika för hvarje individ. Denna olikhet skall dock ej förminska allas fullkomliga tillfredsställelse, "emedan" — såsom det blifvit anmärkt — "tillfredsställelsen ej är beroende af måttet, utan af måttets fullständiga uppnående." *) Men den salighetsgrad, som i uppståndelsen verkligen emottages, beror dock icke af detta potentiella mått, utan af menniskans aktuella sedligt-

*) Boström.

religiösa tillstånd. Hon saliggöres icke efter sin individualitets inneboende, men ännu icke upptagna och bearbetade skatter, utan efter det sätt, hvarpå hon hushållat med sina pund. Ju större dessa äro, dess större är ansvaret. Gradationerna i det himmelska Messiasrikets salighet omtalas flerestädes såsom i Matt. 19, 30, Mark. 10, 32; Matt. 18, 4 och Luk. 22, 30. Äfven den högsta saligheten har sina grader. *I min faders hus äro många boningar* (Joh. 14, 2).

Lika bestämdt förkunnas gradationer i Gehennastraffen. För Sodoms och Gomorras land skall det *varda drägligare* på domens dag än för den stad, som icke undfår Jesu lärjungar (Matt. 10, 25). För Tyrus och Sidon skall det *varda drägligare* på domens dag än för Korazin och Bethsaida, som icke gjorde bättring, ehuru de hade frälsaren ibland sig (Matt. 11, 20 ff.) *Den tjenaren, som visste sin herres vilja och icke beredde sig och icke gjorde efter hans vilja, han skall straffas med många slag; och den som icke visste henne, men gjorde det som är straffvärdt, han skall straffas med få slag. Och hvar och en, hvilken mycket har blifvit gifvet, af honom skall mycket varda utkräfdt, och den, åt hvilken man har anförtrott mycket, af honom skall man fordra mera.* Luk. 12, 47 ff. — *Den som gör orätt, han skall umgälla den orätt han gjort.* (Kol. 3, 25).

Såväl för lönen som för straffet gäller, att *hvad menniskan sår, det skall hon uppskära* (Gal. 6, 7), och att *den som sparsamt sår skall sparsamt skörda* (2 Kor. 5, 6). Ty menniskans son, när han kommer i sin faders herrlighet, skall vedergälla hvar och en *efter hans gerningar* (Matt. 16, 26, 27); och vi måste alla

uppenbarade varda för Kristi domstol, på det att hvar och en skall få *efter som han handlat*, medan han lefde, *ehvad det varit godt eller ondt* (2 Kor. 5, 10). *)

I sin bergspredikan Matt. 5, der Jesus framställer himmelrikets rättfärdighet till jämförelse med den judiska rättfärdigheten och himmelrikets lagar till jämförelse med "de gamles," yttrar han: "hvar och en, som förtörnas på sin broder, han varder (enligt den messianska lagstiftningen) skyldig inför *underrätten* (κρισις), och den som säger till sin broder: du usling, varder skyldig inför *stora rådet* (συνεδριον), och den som säger: du niding, varder skyldig till *eldens Gehenna* (γεεννα του πυρος)." Här talar Jesus om tre olika straffgrader i det andra lifvet för tre olika grader i förbrytelser mot menniskoaktningens och menniskovänlighetens bud. Det vredgade sinnelaget emot en broder, hvilket af jordiska domstolar måste lemnas ostraffadt och ej kan komma under deras befogenhetsområde, skall af himmelrikets lagar ställas jämförelse-

*) Vi torde knappt behöfva påminna våra läsare derom, att när det i nya testamentet talas om gerningarna, såsom bestämmande salighetens och osalighetens grader, så betraktas gerningarna som frukter af sjelfva *viljans* beskaffenhet, och att det är *viljans* riktning, som är det egentligt bestämmande, hvadan också hvarje viljemotiv, som är sjelfviskt beräknande (på det vackra skenet, på menniskors bifall, på belöningar), fördömes, äfven om det framkallar till formen "goda" gerningar (Matt. 6, 1). I afseende på lönen hänvisa vi till Matt. 20, 1 ff., der den enes lön för en timmes arbete varder genom husbondens godhet densamma som den andres för ett dagsverk. Någon gernings-lära i detta ords juridiska och eudemonistiska mening innehåller nya testamentet således icke.

vis lika med de förbrytelsekategorier, som enligt "de gamles" stadgar komma under den lägre domstolens pröfning; den svårare förbrytelsen att gifva det onda sinnelaget luft i ett så kränkande ord som usling skall medföra än hårdare straff (jämfördt med dem till hvilka synedriet kunde döma); men det mot broderns hela själsutveckling riktade tillmälet niding skall straffas värre än menniskor kunna fatta. Detta är meningen med Jesu ord. Alla dessa straffgrader, gälla, såsom vi påpekat, tillståndet i ett annat lif, på hvilket icke jordens, utan det himmelska Messiasrikets lagar tillämpas. Samtliga straffgraderna måste således vara Gehennastraff. Det är fördenskull den svåraste af dessa brottslighetsgrader betecknas som hemfallande ej endast åt Gehenna, utan åt *eldens* Gehenna. Ordet *eldens* (του πυρος) står här således icke onödigt rhetoriskt, utan lägger tonvigt på skilnaden mellan *detta* Gehennastraff och de andra, som äro mildare. I fortsättningen af talet uppmanar fördenskull Jesus hvar och en, äfven den som icke gjort sig skyldig till de svårare förbrytelserna, utan endast vet med sig, att hans broder har något emot honom, att försona sig med denne, *medan han ännu befinner sig med honom på vägen* — det vill säga: medan de båda ännu lefva — ty i annat fall kan han af trätobrodern varda öfverlemnad åt *domaren* (menniskans son), som öfverantvardar honom åt *rättstjenaren* (någon af domens englar), hvilken kastar honom i *fängelset* (Gehenna). — Matt. 5, 21—26. Jämför med afseende på orden *domaren* och *rättstjenaren* Matt. 13, 41.

Detta med afseende på Jesu egen uppfattning af Gehennastraffen så märkvärdiga ställe får dock sin största märkvärdighet genom de slutord, som han fogar till detsamma. Till enhvar, som icke hyser de känslor af menniskoaktning och försonlighet, hvilka han kräfver af sina efterföljare, och som fördenskull har att motse straff i Gehenna, riktar han nämligen de varnande orden: *Sannerligen säger jag dig: du skall icke utkomma derifrån, tilldess* (ἕως) *du gäldat den ytterste skärfven* (v. 26).

Här stå vi inför en klar och tydlig utsaga från Jesus sjelf om Gehennastraffens natur. Det finnes i denna utsaga icke ett ord, hvars bemärkelse kan sägas vara sväfvande. Hvad har då den, som ödmjukt och allvarligt sträfvar att hemta lärdom af Jesu mun, att göra inför ett sådant vitnesbörd? *Får* han antaga, att när Jesus yttrade de orden: *du skall icke utkomma derifrån, tilldess du gäldat den ytterste skärfven*, hvarje föreställning om möjligheten att utkomma derifrån var främmande för den höge läraren sjelf? Är det icke fastmer öfvertygelsen om denna möjlighet, som förestafvat hans ord och gifvit den förhandenvarande formen åt hans uttryck? Dock — dessa frågor äro icke behöfliga inför det oförtydliga sakförhållande, att Jesus sjelf med uttrycket *till dess du gäldat den ytterste skärfven* har faststält en termin, om icke för alla Gehennastraff, så dock för dem, som han här har afsett. Hvem har rättighet att tolka detta som en lek med ord, att beteckna denna termin som en termin *ad calendas græcas*, hvars ände aldrig uppnås, en termin, som icke är termin? Om en sådan tolkning vore tillåtlig, hvar

vore då gränsen för det exegetiska godtycket? Hvar funnes då vissheten, att klara och bestämda ordalag innebära hvad de utsäga?

Visserligen säger Jesus: *hvad kan en menniska gifva till lösen för sin själ?* (Matt. 16, 26; Mark. 8, 36; Luk. 9, 25). Men den lösen, som han i denna fråga afser, är en helt annan än denna yttersta skärf, som skall afkräfvas den till Gehenna dömde, innan han utkommer derifrån. Den förra odugliga lösepenningen är af ett yttre slag; den senare dugliga af ett inre. I afseende på den förra frågar Jesus: *hvad hjelper det en menniska, om hon förvärfvade sig hela verlden* (τον κοσμον ὁλον), *men förlorade sin själ?* Denna lösepenning är således en sådan, som man vill hemta från de verldsliga rikedomarne, ehuru alla dessa rikedomar sammanlagda icke kunna förlossa en själ, emedan de icke uppväga värdet af en enda sådan och icke kunna godtgöra följderna af en enda synd. Och den af Jesus tillbakavisade afsigten med anbudet af en sådan lösen är att undgå straffet, när menniskans son kommer för att löna enhvar efter hans gerningar. (Se stället i hela dess sammanhang, Matt. 16, 24—27.) Här åter — i det ställe ur bergspredikningen, som vi nu afhandlat — är det icke fråga om den, som vill undgå domen, utan om den som förfärligt lidit under honom och under lidandet är vorden afkräfd den yttersta skärf han ännu har qvar af ett sjelfviskt sinnelag. Det är oss omöjligt att ur detta ställe draga en annan slutsats än den, att det skall finnas osaliga varelser i Gehenna, af hvilka denna yttersta skärf verkligen *kan* utkräfvas och som dermed varda i stånd att

som nådegåfva tillegna sig verldsfrälsarens egen lösen för deras synder. Med hvarje annan tolkning skulle vi — synes det oss — förgripa oss på Jesu tydliga utsaga.

Det är sannolikt, att han ofta upprepat och inskärpt henne, då han talat om Gehennastraffen, ty vi återfinna henne i liknelsen om konungen och hans tjenare, Matt. 18, 21—35. Liknelsen föranledes af Petrus' fråga: *Herre, huru ofta skall min broder synda mot mig och jag förlåta honom det, månne ända till sju gånger?* Jesus svarar: *icke blott sju gånger, utan sjutiosju gånger*, och framställer derefter liknelsen om den konungens tjenare, som, ur stånd att på förfallodagen betala sin herre de tio tusen pund, hvilka han var skyldig honom, får af förbarmande hela skulden efterskänkt, men derefter sjelf visar sig obarmhertig mot en medtjenare, som var skyldig honom en ringa summa. Liknelsen slutar med dessa ord: *Då kallade husbonden honom till sig och sade till honom: du onde tjenare, allt det du var skyldig, gaf jag dig till, emedan du bad mig. Skulle då icke äfven du hafva förbarmat dig öfver din medtjenare, såsom jag förbarmade mig öfver dig? — Och hans husbonde vardt vred och öfverantvardade honom åt bödlarne**), **till dess** *han gäldade allt det han var honom skyldig.*

---

*) I grundtexten är ordet icke så hårdt som detta af vår kyrkobibel och af bibelkommissionen använda ordet *bödel*, hvilket i senare tider öfvergått till betydelsen *skarprättare*, *mästerman*. Grundtextens ord är βασανιστης (af βασανος, probersten) som i den klassiska grekiskan ej betyder annat än *pröfvare*, *ransakare*, men sedermera, hos Filo och lexikograferna, äfven en som ran-

Äfven här finna vi således detta *till dess* (ἕως), som ingen exegetik kan bortkonstla. Man har invändt, att Jesus förut i parabeln yttrat, att den obarmhertige tjenaren hade ingenting att betala med, att således detta *tilldess* betyder en termin, som icke är någon termin. Redan i och för sig vore denna invändning af föga värde, men hennes giltighet upphäfves alldeles af den följande versen 25, som visar, att Jesus menar, att han kunde gälda sin skuld, ehuru han på räkenskapsdagen (v.v. 23, 24) icke förmådde det i reda penningar, ty konungen befaller der, att *allt hvad han, den skyldige, egde skulle säljas och skulden betalas.* — Liknelsens sedliga grundtanke uttryckes med de orden: *Så* (som han gjorde med den obarmhertige tjenaren) *skall ock min himmelske fader göra med eder, om I icke af hjertat förlåten hvar och en sin broder hans öfverträdelser.*

Nya testamentets upprepade förklaring, att hvar och en skall dömas efter hans gerningar, ehvad det varit godt eller ondt, förutsätter oräkneliga i hvarandra öfvergående gradationer såväl i saligheten som i osaligheten. Hon förutsätter, att äfven de benådade och saliggjorde — enär de alla, utom Kristus, dock veta med sig mycket ondt och stor ofullkomlighet — föra med sig in i evigheten ett skuldmedvetande, hvilket ej utplånas utan i den mån som de lefva sig in i Kristus och i den mystiska föreningen med honom varda likbildade med Guds sons bild. Hon förutsätter, att der

---

sakar med pinliga medel. Ordet *fångvaktare*, som andra öfversättningar begagna, är visserligen mildare, men motsvarar ej ställets mening.

den svagaste glimt af menniskoaktning, af rättskänsla, af barmhertighet, af vördnad för sanningen har, om också endast för ett ögonblick, lyst in i en förderfvad vilja och yppat sig i en obotfärdig varelses gerning, så skall denna viljeakt och denna gerning följa henne efter i Gehenna och varda henne äfven der en ljusglimt i mörkret. Deraf är tydligt, att gränsen mellan lön och straff icke är alldeles densamma som gränsen mellan saligheten och Gehenna.*) En af det förflutna århundradets ädlaste och skarpsinnigaste skriftställare, Lessing, kom, då han tänkte öfver detta ämne, till den slutsats, att "enhvar måste finna sitt helvete ännu i himmelen och sin himmel ännu i helvetet." "Den" — fortfar han — "som på allvar invänder, att himmel och helvete på detta sätt flyta tillsammans, och att hvarje syndare således kan trösta sig med att omsider komma till himmelen, han är just den, med hvilken man icke inlåter sig i någon förklaring öfver dylika ämnen." **)

*) Jämför H. A. Meyers anmärkning till 2 Kor. 5, 10: Straffet för en frälsad kan vara en lägre ställning i Messiasriket.

**) Se Lessings skrift *Leibniz, von den ewigen Strafen.* Det egentliga ändamålet med denna skrift är att försvara Leibniz mot beskyllningen att hafva mot bättre vetande och i strid med sin egen filosofis grundtankar tagit de ortodoxes parti i tvisten om helvetesstraffen emellan dem och den rationalistiske teologen Sonerus; men på samma gång uttalar Lessing sina egna åsigter i frågan.

Sonerus hade utgifvit ett arbete, i hvilket han sökte visa orimligheten af läran om de eviga straffen. Den klarhet och logiska skärpa, hvarmed han framstält sina argument, gjorde, att många samtida ansågo ej endast hans bok ovedersäglig, utan

Man behöfver icke frukta en dylik sammanflyttning, ty nya testamentet drager en skarpt betecknad gräns emellan de båda tillstånden. På ena sidan äro de, som öppnat sina hjertan för nåden i Kristus; på

---

hela stridsfrågan genom densamma för alltid afgjord. Leibniz delade dock icke denna senare mening. Han erkände författarens skarpsinne och styrkan af hans slutledningar; men påpekade tillika, att denne vid uppräknandet och vederläggningen af de grunder, som dit intills anförts eller som, förut obeaktade, skulle kunna anföras för straffens evighet, hade uteglömt *en*, nämligen den möjlighet, att individen kan i det oändliga fortsätta med att synda. Men syndar han i det oändliga, så är det ju också rättvist, att han straffas i det oändliga. Detta var det nya, dit intills icke beaktade argument, som Leibniz framlade, och det enda, hvarmed han ansåg det möjligt att upprätthålla en lära, som statuerar en sådan "disproportion" som den mellan evigt straff och begränsad synd. (Se äfven hans Theodicée § 133: *Il faut considerer, que la damnation est une suite du peché, et je repondis autrefois à un ami, qui m'objecta la disproportion, qu'il y a entre une peine eternelle et une crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du peché.*)

Detta skäl har allt sedan Leibniz' dagar upprepats till försvar för den kyrkliga uppfattningen af helvetesstraffen, ja har, så vidt vi veta, varit det *enda* nämndvärda, som jämte missförstådda bibelspråk, sedan dess blifvit framdraget till den dogmens rättfärdigande. (Så äfven i afhandlingen "Den eviga Osaligheten" i Theol. Tidskrift af år 1868, hvilken afhandling är riktad mot professor Boströms kritik af den gällande helvetesläran. Se nämnda afhandling, sidd. 27, 30, 33). Argumentet har utan tvifvel sin vigt, i hvarje fall en *formel* sådan, som vi sjelfve vilja på det starkaste betona. Men hvad man förbisett, då man från ortodox sida nytjat det till försvar, är, att det är alldeles odugligt för *det* ändamålet. Redan Lessing, som ansåg argumentet i sig sjelf riktigt, påpekade dock, att det icke vid-

andra sidan de andre. Men, ehuru ingen kan *genom* fördömelsen komma *ur* fördömelsen, så hafva vi dock redan erfarit, att Kristus är mäktig att föra de tuktade upp ur mörkret till ljuset, sedan de under en

---

kommer tvistefrågan mellan Sonerus och hans motståndare, ty tvistefrågan var: straffas de ändliga synder, *som begås i detta jordelif*, med oändliga straff? Det är på *den* frågan ortodoxien svarar *ja*, men hvarpå Leibniz' argument i sjelfva verket ger ett nekande, svar ty enligt detta måste äfven ett kommande lifs ständigt fortsatta synder tagas med i räkningen, om någon rättvisa skall upptäckas i eviga straff. Orsaken hvarför Leibniz icke bröt med dogmen om de eviga straffen, utan "hellre gjorde med de ortodoxe något för mycket af saken än med de andre något för litet," finner Lessing deri, att Leibniz hade spårat en kärna af sanning i detta teologernas "råa och virriga begrepp" — den sanning nämligen, att i verlden finnes intet enstaka, ingenting utan följder, ingenting utan eviga. följder. Med denna sanning för ögonen skulle man kunna gå än längre än Leibniz och säga, att *hvarje* synd måste, likasom allt annat, hafva eviga följder, och om dessa följder i sin helhet betraktas som straff, måste *hvarje* synd drabbas af evigt straff, ett fortsatt syndande således af allt värre straff och evigt fortsatt syndande af evigt *tillväxande* straff. Emellertid kan man, anmärker Lessing, af syndens eviga följder icke draga den slutsats, att *fördömelsen* är evig, utan endast den, att ingen kan af egen kraft gå *genom* fördömelsen *ur* fördömelsen in i saligheten; men i striden om den ortodoxa helvetesläran är frågan om den *eviga fördömelsen* just det väsendtliga. Syndens eviga följder måste drabba de salige såväl som de osalige, ty hvarje dröjsmål på vägen till fullkomligheten är, säger Lessing, något, som ingen evighet kan godtgöra. Förspild tid är för alltid förspild tid. Den rike mannen i Hades må bättra sig, må från det första ögonblick han förnam sitt straff hafva vändt sig till sin fullkomning och med hvarje ögonblick närmat sig henne. Upphör han derför att förblifva straffad, då man jämför honom med Lazarus, som från första ögonblicket

förfärlig och likväl faderlig aga hafva *gäldat* tlll honom *den siste skärfven.* Helt visst äro straffen förskräckliga i mån af förhärdelsen, och är en evig förhärdelse tänkbar, så äro eviga straff det äfven. Men den skarpt dragna gränsen mellan himmelriket och Gehenna är, som vi nämnt, icke att förblanda med en gräns mellan lön och straff, ty en sådan finnes, strängt taget, icke. Zonen för straffen sträcker sig långt ut öfver Gehennas område in i himmelriket, der hans skuggor småningom skingras af de högre salighеternas klarhet, och zonen för lönen måste äfven sträcka sig djupt in i Gehenna, der hans sista dager ej försvinner förr än i den yttersta förtappelsens natt. Ett ställe, som häraf erhåller sin förklaring, är 1 Kor. 3, 12 ff., hvilket talar om de lärares öden, hvilka, medan de förkunnade evangeliet på jorden, visserligen bygde på den rätta grundvalen, Jesus Kristus, men på denna grundval uppförde en bygnad af förgängliga ämnen, som icke kunna uthärda domens pröfnings-eld. Hvarje

---

af sin salighet ilat lika många steg mot en högre och högre fullkomlighet? Men likasom synden har sina eviga följder äfven för de salige, så måste hvarje god tanke, hvarje oegennyttigt uppsåt hafva sina eviga följder äfven för de osalige. Det finnes således något af himmelriket äfven i Gehenna, och något af Gehenna äfven i himmelriket. Lessing söker till slut rättfärdiga detta antagande så väl med hänvisning till menniskans psykologiska tillstånd, hvilket icke är mäktigt ett lif af vare sig oblandad lust eller oblandad olust, som till Guds fullkomliga rättvisa, hvilken afväger *allt* och icke, som den menskliga rättvisan, belönar eller straffar den enskilda handlingen utan att känna eller ens få fästa tillbörligt afseende vid individens hela andliga tillstånd och de omständigheter, under hvilka han är vorden hvad han är.

sådan lärare skall vid menniskans sons tillkommelse dömas så, att *han lider skada* (ζημιωθησεται) och dock frälses, *men detta likväl på samma sätt som medelst eld* (ʽουτως δε ʽως δια πυρος).

Det straff, som följer desse lärare in i frälsningens rike och varder dem till luttring, kännetecknas här af Paulus på ett sätt, som manar till jämförelse med Gehennastraffen. Uttrycket hänvisar tillika på föreställningen om elden som *reningsmedel*, men som ett pröfvande och pinande sådant. Också genomgår denna föreställning hela skriften. I förhållande till det onda framställes Gud sjelf som en plågande och förtärande eld. Herren Jesus skall uppenbara sig i lågande eld (2 Tess. 1, 7 m. fl.), och denna samma *eld skall pröfva hurudant hvars och ens verk är* (1 Kor. 3, 13). Johannes döparen förkunnar, att Messias skall döpa i helig ande och i eld (Matt. 3, 11; Luk. 3, 16), i helig ande de botfärdige, i eld de obotfärdige. *Helig ande och eld äro de båda sidorna af den messianska lustrationen.* Till slut skall den af så många synder fläckade jorden förgås i eld, och ur denna en ny jord uppstå, på hvilken rättfärdighet bor.

Då Johannes talar om döpelse i helig ande och eld, så visar textens sammanhang, att han med elden menar Gehennas. (Se den nästföljande versen: *han hafver sin kastoskofvel i sin hand* o. s. v.; jämför äfven H. A. W. Meyers kommentar till stället.) Sjelfva Gehennaelden hänföres således af Johannes under döpelsens till rening och frälsning syftande verksamhet. Häraf följer naturligtvis icke, att Gehennaelden *skall* medföra frälsning. Frälsningen framställes aldrig som

det nödvändiga resultatet af salighetsmedlens användning. Icke ens döpelsen i helig ande verkar så. Saligheten, likasom osaligheten, beror af viljans *fria* förhållande till den skedda försoningen. Men båda döpelsearterna äro medel för samma mål — det ena ett medel utvaldt i Guds kärleksfulla välbehag, det andra utvaldt i hans heliga, men lika kärleksfulla vrede.

Sedt från denna synpunkt får det annars så gåtfulla och ur den kyrkliga helvetesslärans synpunkt obegripliga stället Mark. 9, 49, 50 sin tillfredsställande förklaring. Sedan Jesus i de nästföregående verserna varnat för Gehennastraffen, fortsätter han i sammanhang dermed: *ty hvar och en* (af dem som kastas i Gehenna*)) *skall med eld saltas***). *Godt är saltet; men om saltet varder osalt, hvarmed återställen I det då? Hafven salt i eder och hållen frid inbördes!* — Saltet är både i gamla testamentet och i det nya symbolen af något heligt: i gamla testamentet symbolen af Israels förbund med Gud. („Guds förbunds salt“ 3 Mos. 2, 13); i det nya symbolen af den helige andes kraft i menniskan till kristlig visdom och kärlek („I ären jordens salt,“ Matt. 5, 13; jämför Kol. 4, 6). Men om denna kraft genom menniskans eget förvållande går förlorad för henne, eller om saltet i henne mister

*) Så tolkar H. A. W. Meyer och de fleste ortodoxe utläggarne ordet *hvar och en*. Vi acceptera här denna tolkning, ehuru hennes riktighet kan ifrågasättas.

**) Åtskilliga handskrifter tillägga: *och hvarje offer skall med salt saltas*. Tillägget qvarstod ännu i Tischendorffs stora upplaga af år 1859.

sin sälta, hvarmed återställes det då? Svaret är gifvet ofvanför: med Gehennas eld, hvadan de, som vilja undkomma den, manas att lefva i frid inbördes. — Det för den vanliga uppfattningen gåtfulla i detta ställe är, att Gehennas eld här åter igen — genom uttrycket *saltas* med eld — inbegripes under en helig symbol: saltet som ett vartecken af menniskans oupplösliga förbund med Gud och af hans andes verksamhet i henne. Likasom i Johannes' ord om *döpelsen i eld* är grundtanken i detta uttryck *saltning med eld* den, att Gehennaelden är ett den messianska verldsfrälsningens lustrations-medel, ehuru ett förfärligt. Men äfven detta medel är i all sin förfärlighet, enligt Jesu ord, *godt* (καλον), emedan det är förnuftigt och syftar till inbördes frid, frid i himmelen och på jorden.

Paulus har kallat den mosaiske lagen *skuggan från det framtida.* Vedergällningsläran, som utpreglat sig i denna lag, och som icke ens de störste af Israels profeter kunde till fullo öfvervinna, kastar också sin skugga tillbaka in i nya testamentet, men som en, hvilken det uppgångna ljuset skingrar. Hon är en historisk qvarlåtenskap, fortlefvande i de ärfda af lagen helgade ordasätten om gudomlig vrede och gudomlig hämd, medan hon till idéen redan är fullständigt upphäfd genom Jesu lära om den himmelske Fadern och menniskornas barnaförhållande till honom. Såsom våra läsare sett, hafva vi ej heller kunnat återfinna vedergällningsteorien i Jesu lära om de eoniska straffen Sjelfva de ärfda ordalag, som vi påpekat, begagnas i nya testamentet med en sådan varsamhet och visdom, att de aldrig skymma den evangeliska sanningen och

aldrig borde ingifvit den föreställning, att Gud vill göra syndaren något ondt. Det är syndaren sjelf, som förorsakar sig det onda, hvaraf han lider eller skall komma att lida, när hans samvete väckes och hans insigt i syndens natur bringas till klarnande. Att de medel, som för detta ändamål förefinnas i den gudomliga verldshållningen, kunna vara förfärliga och i förfärlighet öfvergående all jordisk erfarenhet af olycka och ve, är nya testamentets otvifvelaktiga afsigt att i det allra djupaste af menniskosjälen inskärpa. Och för detta ändamål är uttrycket Guds vrede ur antropocentrisk synpunkt berättigadt och ur pedagogisk synpunkt det lämpligaste att beteckna det tillstånd, hvarunder den syndiga viljan ställer menniskan i hennes förhållande till Gud — när det nämligen, såsom i nya testamentet så ofta är fallet — tillika inskärpes, att Guds vrede är den kärleksfulle faderns, som vill frälsa den han älskar, i det att han förderfvar det förderfliga i den älskade. Här, såsom i många andra punkter, hafva vi fördenskull funnit en större öfverensstämmelse mellan nya testamentets idékrets och en stor svensk filosofs tankebyggnad än mellan den förras och den gammallutherska dogmatikens, ehuru filosofen var lika oberättigad, som dogmatikern var skyldig att ställa sig nya testamentets utsagor teoretiskt till efterrättelse. Äfven de gudomliga straffen sträfva att göra sig sjelfva öfverflödiga, i det att de sträfva till upphäfvande af allt, som är ondt och som ondt straffbart. Försvararne af en straffteori, som gör straffet — syndarens osalighet — till sjelfändamål, bedraga sig sjelfve, då de finna något djupsinnigt i

de vare sig dialektiska eller mystiska ordrader, medelst hvilka de i sublimerad form öfverflytta den menskliga slemhet, som kallas hämdlystnad, på Gud. De bedraga sig än värre, om de derigenom förbehålla åt sig sjelfve en djupare inblick i syndens väsen och en djupare afsky för det onda. Det är att tillverka sig en gloria af den egna bristen på en följdriktig sedligt-religiös teleologi.

Men innan vi draga ett slutresultat af denna undersökning, hafva vi att taga i betraktande en grupp af ställen, som intaga en vigtig plats inom Gehennasymbolens område, nämligen nya testamentets utsagor om synd mot den helige ande.

Fariséerna hade sagt om Jesus, att han utdrifver demoner med Belsebubs tillhjelp: med andra ord, att han gör goda gerningar med onda medel och i ett gudsfiendtligt sinnelag — en beskyllning, som alla tiders fariséer, sättande sig till doms öfver sina motståndares af Gud allena kända bevekelsegrunder, brukat upprepa, när det gäller att nedsätta hvad godt de se, som icke kommer från deras eget läger. Denna synd, som är så allmän, står synden emot den helige ande helt nära, och det är fördenskull Jesus i sitt svar till fariséerna påminner dem om den svåraste af alla synder. Uttalas nämligen en sådan beskyllning med berådt mod, emot det egna samvetets vitnesbörd, af en menniska, som sjelf en gång har erfarit Guds ande som ande af gudomlig sanning och frälsning — förklarar en sådan menniska den helige anden och hans verk för det ondas ande och verk, och gör det med klar insigt i att hon gör det af sjelfviska be-

räkningar, af timliga bevekelsegrunder — då är detta synd emot den helige ande. Och om henne yttrar Jesus (Matt. 12, 31 ff.): *All synd och hädelse skall förlåtas menniskorna, men hädelse mot anden skall icke förlåtas menniskorna. Och om någon säger något emot menniskans son, det varder honom förlåtet; men om han säger något emot den helige anden, det varder honom icke förlåtet, hvarken i denna tidsålder* (ἐν τουτῳ τῳ αἰωνι), *eller i den kommande* (ἐν τῳ μελλοντι). Jämför härmed Mark. 3, 28, 29: *alla synder varda menniskors barn förlåtna, men den som hädar den helige anden, han får icke förlåtelse i tiden* (ἐις τον αἰωνα), *utan är saker till eonisk synd* (ʽαμαρτηματος *)).

Dessa ord äro af stor vigt för Gehennasymbolens rätta uppfattning. För att rätt förstå dem måste vi till en början återkalla i minnet, att Gehennastraffen, enligt nya testamentets lära, icke komma att tillämpas förr än i den messianska domens stora tidehvarf, och att de ej heller då sättas i verkställighet förr än än vid dess stora afslutningsakt, den andra och allmänna uppståndelsen. Endast tvenne undantag gifvas i detta afseende, nämligen i Uppenbarelseboken för "vilddjuret" och den falske profeten, hvilka redan vid det messianska rikets invigning störtas i Gehenna (Apok. 19, 20). Vidare böra vi erinra oss, att då nya testamentet talar om *denna* tidsålder och om *den*

---

*) Om den oförsvarliga tolkningen af ʽαμαρτημα med *fördömelse* se en föregående not. Uttrycket *evig fördömelse* förekommer aldrig i nya testamentet, och föreställningen, som ligger i detta uttryck, är fullkomligt främmande för dess idékrets.

kommande, så menas med den förra det verldstidehvarf, hvari vi nu lefva, och med den senare det messianska verldstidehvarfvet, som skall aflösa det innevarande.*) Endast om vi hafva dessa erinringar för ögat kunna vi förstå möjligheten, vidden och rätta betydelsen af detta Jesu löfte: *all synd och hädelse,* med undantag af hädelse mot den helige ande, *skall förlåtas menniskorna;* ty förlåtelse kan dock icke gifvas utan omvändelse och bättring, och i vår syndbelastade verld, ur hvilken de fleste bortgå i ett tillstånd, som icke gör dem mogna för saligheten, skulle de faktiska förhållandena stänga utsigten till det löftets uppfyllande, ifall menniskans slutliga öde afgjordes omedelbart efter hennes lekamliga död. Löftet förutsätter tillvaron af ett mellantillstånd och möjligheten af synders förlåtelse äfven i det kommande verldstidehvarfvet, hvilket Jesu ord också med bestämdhet antyda. Härigenom möjliggöres en allomfattande bättring, som i sin ordning skulle möjliggöra, att *intet Gehennastraff* komme, med afseende åtminstone på menniskorna, *att tillämpas* — om nämligen icke synd föröfvades emot den helige ande. Jesu försäkran, att synd emot den

*) Dessa ord äro i nya testamentet tekniska termer med bestämd och faststående betydelse. Det nuvarande för-messianska tidehvarfvet betecknas der med orden ὁ αιων οὑτος, ὁ νυν αιων, ὁ αιων του κοσμου τουτου; det messianska tidehvarfvet med ὁ αιων μελλων, ἐπερχομενος, ἐκεινος. Detta veta numera alla vetenskaplige exegeter och tillämpa det samvetsgrant i sin exeges. Icke dess mindre öfversätter bibelkommissionen de ifrågavarande orden med "hvarken i denna *verlden* eller i den tillkommande."

helige ande icke kan förlåtas, innebär otvetydigt, att Gehennastraff äro för denna synd *oundvikliga*. Hon kan icke förlåtas hvarken i detta verldstidehvarf eller i det messianska. Det messianska slutar med den allmänna uppståndelsen och domen. Syndarne emot den helige ande gå utan förlåtelse inför domaren och skola i domen icke förlåtas. De skola således undergå sitt straff, och detta straff är Gehennas. Det är den klara meningen i Jesu utsaga.

Man måste nu fråga sig: öfvergår denna stränghet det mått, som, menskligt att döma, är förenligt med Guds godhet, långmodighet och barmhertighet, det mått, som är förenligt med hans uppsåt att straffa syndarne endast för att frälsa dem? Och svaret måste utfalla nekande, ty måttet af stränghet motsvarar äfven här måttet af förhärdelse, och läran om oförlåtligheten i denna och den kommande verldsperioden af hädelse mot anden har sin psykologiska förklaring i hädarens andliga tillstånd. Detta närmar sig nämligen det, som man enligt skriften har att förutsätta hos de fallne englarne, ett tillstånd, hvari mottagligheten för Guds nådeverkningar icke kan återställas, utan att den skorpa af förhärdelse, som bildat sig kring det oförytterliga och oförgängliga gudsbelätet i menniskan, bortbrännes genom den messianska verldsfrälsningens förskräckliga lustrationsmedel, det som symboliseras genom Gehennas eld.

Men evigt straff förkunnas ej heller här. Det säges, att synden ej skall förlåtas hvarken i denna verldsperiod eller i den kommande. Med syndaförlåtelse menas både enligt skriften och enligt vår

dogmatik, att syndens skuld och straff *efterskänkas*. Vägrad syndaförlåtelse innebär således, att syndens skuld tillräknas syndaren, och att det straff, som Guds rättfärdighet har fastställt öfver honom, skall till fullo verkställas. Men om *måttet* af detta straff säger Jesus här intet. Måttet kan endast mätas med syndarens förhärdelse och är i öfrigt lika oberäkneligt som friheten i hans vilja att uthärda i sitt elände eller utträda derutur är okränkbar äfven inför Gud.

Förfärligheten af denna synd och hennes följder skildras vältaligt i Hebr. 6, 4 ff. och i Hebr. 10, 26 ff. Det förra stället lyder: *Det är omöjligt, att de som en gång ha blifvit upplyste och smakat den himmelska gåfvan och äro vordne delaktige af den helige anden och smakat det goda Guds ord och den tillkommande verldens krafter, men sedan affallit, skola kunna förnyas till bättring, då de för sin del ånyo korsfästa och bespotta Guds son.* Luther, som lemnade Hadessymbolen å sido och fördenskull icke tänkte på någon annan förnyelse till bättring än den som vore möjlig i detta jordelifvet, och som i samband härmed ansåg *alla* Gehennastraff för eviga, bäfvade tillbaka för denna utsaga, som skulle gjort hans egen lära om de yttersta tingen outhärdlig för honom sjelf och föranledde honom att förneka Hebreerbrefvets kanonicitet, samt att ställa dess författare bland de lärare, som bygt på Jesu Kristi grundval en byggnad ej allenast "af guld, silfver och ädelstenar," utan ock "af trä, halm och strå." Han såg nämligen i detta ställe en förnekelse af möjligheten för döpte syndare att varda salige. Huru andre ortodoxe utläggare sökt jämka med stället, i

det de till ex. tolkat ordet *omöjligt* (ἀδυνατον) med ordet *svårt*, förbjuder oss vår uppgift att närmare framställa, ehuru det vore särdeles belysande för bibelexegesens öde, då hon är dogmatikens tjenstepiga. — Den förnyelse till bättring, hvars omöjlighet Hebreerbrefvet, säkerligen med all rätt, här menar, är dock *den*, som redan Johannes döparen framhöll och till hvilken nya testamentet ständigt återkommer, nämligen den förnyelse, genom hvilken man undflyr *den tillkommande vreden*, det vill säga den messianska verldsperiodens dom öfver syndare till Gehennas qval — den förnyelse, genom hvilken man varder delaktig af de rättfärdiges uppståndelse och de utvaldes medregentskap med Kristus i hans himmelrike. Denna förnyelse är omöjlig i det tillstånd, hvari hädare af den helige ande befinna sig i detta jordelif och äfven i det, hvari de befinna sig i Hades. De kunna icke undgå Gehennaeldens lustration. Men hvad man förbisett eller med de underligaste antaganden sökt borttyda, det är, att Hebreerbrefvet i de nästföljande verserna angifver ändamålet med denna lustration. I dessa verser (7, 8) jämföres nämligen en sådan hädares själstillstånd med en åkerjord, som bär törnen och tistlar, samt den behandling han måste röna af Gud, med den behandling, som landtmannen underkastar en sådan åker, *för att åter göra honom fruktbar*. Han samlar nämligen det i knippor bundna ogräset på densamma och bränner det tillika med åkerns egna törnen och tistlar, för att med deras aska göda den ofruktbara marken. *Den jord*, säger Hebreerbrefvet, *som druckit det regn, hvilket ofta faller derpå, och fram-*

alstrar tjenliga växter åt dem, för hvilkas skull hon ock brukas, hon får välsignelse af Gud; men bär hon törnen och tistlar, då är hon icke profhaltig (ἀδοκιμος), *och hon är nästan intill förbannelse* (ödeläggelse), *och det slutar med att hon underkastas bränning* (καυσις).

Denna jämförelse synes oss tydlig nog för att icke böra missförstås. Det försök, som gjorts att tyda henne på annat sätt bär sjelf, genom sin orimlighet, vitnesbörd derom. Enligt den tydningen skulle nämligen aposteln mena, att eld och svafvel komme att från himmelen regna öfver en sådan åker. Utom det att en dylik tolkning faller alldeles utanför den af aposteln nytjade jämförelsens gränser, borde man hafva varnats af det uttryck han begagnar, att en sådan jord är "*nästan* intill förbannelse" (καταρας ἐγγυς), *nästan* vid att af landtmannen med harm öfverlemnas åt ständig ofruktbarhet och ödeläggelse. Detta mildrande uttryck måtte väl något betyda för en varsam och samvetsgrann exeges.

Det andra stället, hvari Hebreerbrefvet skildrar den ifrågavarande dödssynden och hennes följder, är 10 kap. 26, 31: *Ty om vi uppsåtligen synda, sedan vi fått sanningens kunskap, så står oss intet offer igen för synderna, utan en rätt förskräcklig domens bidan, och nitet hos elden, hvilken skall förtära motståndarne. Eho, som bryter Moses' lag, han måste, på två eller tre vitnens intyg, utan förbarmande dö. Huru mycket värre straff, menen I, skall icke då den anses förtjena, som förtrampar Guds son och för orent aktar förbundets blod, genom hvilket han är vorden helgad, och försmädar nådens ande? Ty vi känna den som sade:*

“Min är hämden; jag skall vedergälla“ och åter: “Herren skall döma sitt folk.“ Det är förskräckligt att falla i lefvande Guds händer.

Äfven här framhålles Gehennastraffets oundviklighet för den, som uppsåtligt hädar anden, sedan han erfarit hans nådeverkningar. För honom, som för alla, har Kristus lidit, men det offer denne framburit af sitt eget blod till ett nytt förbund, gäller icke en sådan syndare *till förskoning från straffet.* Likasom en förbrytare emot Mose lag utan förbarmande öfverlemnas åt döden, så skall ett ojämförligt värre straff utan förbarmande drabba den helige andens förhånare.

Anmärkningsvärdt är, att det ord, som betyder straff i bemärkelsen af rent juridisk vedergällning, ordet τιμωρια, icke förekommer i nya testamentet mer än på detta enda ställe (v. 29), och det, som vi se, i omedelbar förbindelse med de gammaltestamentliga utsagorna: “*min är hämden* (5 Mos. 32, 35) och *Herren skall döma sitt folk* (samma ställe v. 36). Äfven uttrycket *falla i lefvande Guds händer* är gammaltestamentligt (2 Sam. 24, 14; 1 Krön. 21, 13; Syr. 2, 18). Nu är det visserligen sant, att Hebreerbrefvets författare begagnar sig med stor frihet af gamla testamentets utsagor; men icke dess mindre måste det sammanhang, hvari de stå i sjelfva grundtexten, och den mening, som de der hafva, vara vigtiga nog för att förtjena tagas i betraktande, när man vill söka intränga i den författares tankar, som citerat dem; ty att han sjelf *kände* detta sammanhang, äfven då han med stor frihet tolkade meningen, der nämligen denna var sväfvande, lär väl vara otvifvelaktigt. Det

bör derför anmärkas, att den dom, hvarmed Herren skall döma sitt folk, och den hämd, som han skall taga, skildras (5 Mos. 32) som hård och dock förenad med barmhertighet (v. 36), emedan han är den Gud, som kan döda och lefvande göra, och kan slå och kan hela, och ur hvars händer ingen kan fria någon (v. 39). Det bör då anmärkas, att öfver allt, der gamla testamentet talar om att falla i Guds händer, sker det i ordalag, som vitna, att dessa händer icke skola evigt förderfva. Då profeten Gad kommer till David och bådar de hårda straffdomarne öfver honom och Israel, låtande honom välja mellan att falla i den hämnande Guds eller i menniskohand, svarar David: *mig är stor ångest, men låt mig falla i Herrens hand, ty hans barmhertighet är stor; jag vill icke falla i menniskohand* (2 Sam. 24, 14; jämför 1 Krön. 21, 13 och Syrak 2, 18). När David yttrade dessa ord, gjorde han det i ånger och botfärdighet. För den obotfärdige, hvars synd icke *kan* förlåtas, emedan hans egen onda vilja förbjuder det, är ett fallande i lefvande Guds hand detsamma som att hemfalla åt Gehennas elds nit; men qvar står äfven för detta fall, att syndaren befinner sig i en *faders* händer, som kan straffa hårdare, men också visare och med rikare kärlek än andre fäder. Det förut granskade stället 6, 4 ff. har visat oss, att Hebreerbrefvets författare lika litet som någon annan af nya testamentets skriftställare betraktar den värste syndaren som evigt förbannad, ehuru han står förbannelsen nära (κατάρας ἐγγύς). Hvarför vill man då låta evangelium döma med en grymhet, som var för lagen okänd, och låta

det för evigt splittra den menskligheteus lekamen, som ej kan varda hel, om han beröfvas en enda af sina lemmar, då samma evangeliums så ofta framhållne grundtanke är denna lemmarnes gemensamhet och meddelaktighet i hvarandra, är denna allomfattande, denna panterapeutiska försoning, för utan hvilken de enskildes försoning och frälsning med all sin vigt dock endast vore styckverk?

Att Gehennastraffet för hädelse mot den helige anden, ehuru det svåraste af alla, dock icke innebär evig fördömelse var också meningen hos dem, som fingo omedelbart åtnjuta apostlarnes undervisning. Bland de förste kristne funnos de, som höjde sina förböner äfven för dödssyndens offer, i hopp att bönens kraft skulle bespara dem Gehennastraffet. Utan tvifvel hade de dervid i tankarne de Jesu ord, som med afseende på syndares förskoning skilja mellan mensklig uppfattning och gudomlig allmakt och förklarar möjligt för Gud hvad som synes omöjligt för menniskan. Men andra medlemmar i församlingen funnos, som ansågo dessa förböner spilda, emedan Gehennastraffet är för andens hädare oundvikligt och nödvändigt. Märkvärdig för sin evangeliska varsamhet är den dom, som aposteln Johannes fälde mellan dessa meningar. Han kunde, utan att öfverträda gränsen för Jesu utsagor i ämnet, hafva uttalat sig för den senare åsigten, men ville det icke med bestämdhet. Hans dom var denna: *om någon sett sin broder begå någon synd, som icke är en dödssynd, skall han bedja och så gifva honom lif, enär synden icke är en dödssynd. Det gifves dödssynd,*

men jag säger icke, att man skall bedja för en sådan (1 Joh. 5, 16).

Aposteln kunde hafva svarat: "jag säger, att man *icke* skall bedja för en sådan." Dermed hade han gifvit ett apostoliskt förbud mot sådana förböner. Nu deremot öfverlåter han åt en och hvar att göra hvad hans hjerta bjuder honom i detta afseende, men låter tillika veta, att ett apostoliskt *påbud* om förböner af detta slag icke kan gifvas af honom.*) I det han förfor sålunda, lemnade han hvarje kristen fritt att besinna vidden af Paulus' ord: *Ty detta* (att hålla förböner för alla menniskor) *är godt och välbehagligt inför Gud vår frälsare, som vill, att* ***alla*** *menniskor skola frälsta varda och komma till sanningens kunskap; ty en är Gud, en är ock medlaren mellan Gud och menniskor, menniskan Jesus Kristus, som gaf sig sjelf till en återlösen för alla* (1 Tim. 2, 6); men han vill icke, att förböner för dödssyndare skola af en yttre auktoritet åläggas dem, hvilka icke kunna frambära dem i glädjerik förtröstan på bönhörelse.

Vi måste af allt detta draga den slutsats, att äfven det straff, som skall drabba den svåraste synden

---

*) Äfven i tolkningen af detta ställe ha såväl Bibelkommissionens öfversättningar som kyrkobibeln tillåtit sig en godtycklighet, hvilken skymmer det sakförhållande, att här är fråga om en apostolisk dom emellan olika meningar. I stället för apostelns ord: *han skall bedja* (αἰτήσει) sätta de nämligen det försvagade: *han må bedja* ehuru futuret här otvifvelaktigt innebär ett påbud, som uttryckes i en mildare form än imperativens, enär den ställning, som de öfrige församlingsmedlemmarne intogo till apostlarne, ju alltid var den *fria* lydnadens.

af alla och den enda oförlåtliga, har syndarens frälsning till ändamål.

Att de gudomliga straffen äro graderade, och att det skall gifvas ändliga Gehennastraff hafva vi nu sett. Skall det gifvas äfven oändliga? Med "bestämdhet och eftertryck" förkunnas sådana ingenstädes i nya testamentet. *Till tiden* oändliga kunna de i hvarje fall icke vara, eftersom sjelfva tiden skall, enligt nya testamentet, en gång upphöra, historien afslutas, aflelsen och döden, vardandet och förgängelsen försvinna. Sådana straff måste då vara eviga i annan mening än i den af oändlig tid. I hvarje fall är det visst, att evig fördömelse icke är afkunnad af *Gud* öfver syndaren. Skall en sådan förekomma, är det syndaren, som afkunnat henne öfver sig sjelf.

Möjligheten af evig sjelfffördömelse kan bestridas.*) *Formaliter* måste likväl religionen lemna denna möjlighet öppen, emedan den menskliga friheten är inom sitt område fullkomligt oantastlig. Formaliter kan viljan, såsom fri, synda evigt och dermed evigt fördöma sig sjelf. Den begränsade varelsens frihet innebär städse ett *posse peccare.* Också finna vi, att nya testamentet aldrig betraktar verldsförloppet och särskildt frälsningsverkets verldsförlopp som en af gudomlig nödvändighet i alla enskildheter reglerad naturprocess. Den menskliga friheten att synda tages ständigt med i räkningen, medtages såsom en okränkelig faktor vid

*) Förf:s egen åsigt är, att, ehuru friheten innebär möjligheten att synda, är *evig förhärdelse* i det onda för menniskan omöjlig.

sidan af Guds före eoniska tider fattade rådslut att frälsa alla — alla utan undantag. På hvarje enskild individ tynger det ansvar, att hans punktuella egoism motarbetar och fördröjer, ja, synes kunna omintetgöra det helas salighet. Det är fördenskull vi se, huru apokalypsens författare midt under skildringen af det nya Jerusalems herrlighet och af ett verldstillstånd, hvari *ingen död, ingen sorg, intet rop och ingen smärta skall vara mer, och intet förbannadt vara mer*, emedan *det första är förgånget* och *allt är nytt* — huru han härunder väckes till medvetande af sin egen verldsperiods förfärliga syndighet och med menniskans okränkeliga frihet för ögonen profeterar äfven möjligheten af en utgång, genom hvilken de fege och de otrogne och de lögnaktige *skola få sin del i den sjön, som brinner af eld och svafvel, hvilket är den andra döden.* Visserligen är Gud starkare än menniskan, och äfven denna andra död skall kunna besegras. Men utsigten är likväl städse öppen i båda riktningarna, och de båda profetiorna stå sida vid sida, skenbart motsägande hvarandra, likasom Guds profetior öfver Israel med herrliga löften å ena sidan och rysliga strafförkunnelser å den andra. Till dessa gammaltestamentliga profetior svara i nya testamentet *återställelsesymbolen*, hvad löftena vidkommer, och *gehennasymbolen*, hvad angår hotelserna. Endast skenbart motsäga de hvarandra, *ty alla profetior, som röra frälsningsverket och börja med ropet: bättren eder! hafva en villkorlig natur, utsäga icke hvad som nödvändigt, utan hvad som under gifna förutsättningar skall ske.* Detta kunna visserligen profeterna sjelfve förgäta, såsom Jona gjorde

det, då han profeterade en nära undergång öfver Ninive. Men det är icke dess mindre en sanning, som förstås af sig sjelf. Ty det är vid bättringens inträdande eller icke-inträdande, som löftena eller hotelserna äro fästa.

Den oförsonliga motsägelse, som eger rum mellan *kyrkans* gehennalära och Guds i nya testamentet så ofta förkunnade rådslut att frälsa *hela* menskligheten — hvilket, enligt Paulus, just är *den hemlighet*, som genom Kristus är vorden afslöjad för de himmelske och för de jordiske — denna oläkliga motsägelse har ytterst sin grund deri, att man förgätit gehennasymbolens pedagogiska och soteriologiskt profetiska natur — förgätit, att det enligt den nytestamentliga symboliken gifves ett Hades, som emottager alla dödes själar, så länge detta verldstidehvarf räcker, hvilket med andra ord vill säga, att menniskorna i detta jordiska lif lika litet kunna varda fullmogna för den högsta öfvervinneliga saligheten som nedsjunka i ett obotligt förderf — förgätit, att Gehenna enligt samma nytestamentliga symbolik är tomt och skall förblifva så intill yttersta dagen.

Och dock är denna gehennasymbolens pedagogisk-profetiska och derför vilkorliga natur klart och tydligt uttalad. Man borde aldrig kunnat förgäta den, äfven om man icke haft mer än denna enda utsaga för ögonen: Herren bidar med domen, icke derför att han fördröjer sig, utan emedan han är tålmodig *och icke vill, att några skola förgås, utan att alla måtte vända sig till bättring* (2 Petr. 3, 9).

Men de utsagor, som gå i samma riktning, äro många och höra till dem, som belysa djupen af nya testamentets metafysik, medan de på samma gång afslöja djupen af Guds frälsningstanke.

ÅTERSTÄLLELSE-SYMBOLEN.

I afhandlingen om menniskans föruttillvaro hafva vi redan framstält återställelsesymbolens grundlinier. Vi skola här tillägga några ord om denna lära, som är hjertat i evangelium.

I sin bättringspredikan, Matt. 3, 7 ff., liknar Johannes döparen menniskan vid träd, som bära god eller ond frukt. Yxan sättes till roten af träden, och hvarje träd, som icke bär god frukt, afhugges och kastas i elden. Äfven Jesus begagnar sig af samma bild. *Utaf deras frukt skolen I känna dem. Hemtar man väl vindrufvor af törnen eller fikon af tistlar? Så bär hvart och ett godt träd god frukt, men det dåliga trädet bär ond frukt.* Och Jesus upprepar döparens ord: *hvart och ett träd, som icke bär god frukt, afhugges och kastas i elden* (Matt. 7, 16 ff.)

Samma jämförelse begagnas af Jesus i liknelsen om fikonträdet, Luk. 13, 6 ff. Vingårdens egare befaller, att det skulle borthuggas, emedan det i tre år icke burit frukt. Men vingårdsmannen beder för det, emedan han tror, att det med omsorgsfull ans ännu kan varda fruktbärande.

I denna jämförelse skönjes ännu ingenting af Jesu lära, att menskligheten utgör en enda stor organism. Han abstraherar här från denne tanke, för att lägga tonvigten på *hvarje enskilds* sedligt-religiösa tillstånd och betydelsen af detta för *honom sjelf.* Betydelsen af hvarje enskilds andliga utveckling för hela mensk-

ligheten, ja för hela universum framträder här ännu icke. Ett träd i vingården kan nedhuggas, utan att vingården deraf lider; är det ett dåligt träd, som får lemna rum för en lofvande telning, har vingården deraf vinst. — Vi behöfva säkerligen icke påpeka den tvingande nödvändigheten för hvarje högre religion att betona vigten af den enskildes öfvergång ur ett osedligt, från Gud riktadt i ett sedligt, till Gud skådande lif. Kristendomen måste göra detta i högsta mån. Men det är kännetecknande, i synnerhet för de kristna sekterna, att de stannat här — att de icke följt den höge läraren längre än till den punkt, hvarpå denna jämförelse står. Frälsningen är för dem flere eller färre individers frälsning, och menskligheteus öde är för dem den af branden härjade vingårdens, der öfver svedjelandet resa sig enstaka trän, som genom vingårdsmannens ansträngningar räddats ur förödelsen.

I Johannes' 15 jämför sig Jesus med det samma vinträdet och sin fader med vingårdsmannen. *Hvar och en gren i mig, som icke bär frukt, den tager han bort, och hvar och en gren, som bär frukt, den rensar han, att han må bära mer frukt* (v. 2). *Förblifven i mig, såsom jag i eder! Såsom grenen icke kan bära frukt af sig sjelf, med mindre han förblifver i vinträdet, så icke heller I, om I icke förblifven i mig. Jag är vinträdet; I ären grenarne; den som förblifver i mig och jag i honom, han bär mycken frukt, ty mig förutan kunnen I intet göra. Hvilken nu icke förblifver i mig, han varder utkastad såsom* (den afskurne) *grenen och förtorkar, och man samlar dem tillhopa och kastar dem på elden, och de brinna* (v. 4—6).

Denna liknelse inskärper redan *det organiska* förhållandet mellan Kristus och menskligheten, ehuru jämförelsen är hemtad från en organism, i hvilken det helas välfärd och skönhet ännu icke äro nödvändigt förenade med hvarje dels qvarblifvande som lem deruti. Paulus upptager och fortföljer en beslägtad jämförelse i Rom. 11, hvari han skildrar Guds rådslut till verldens frälsning med särskildt afseende på den af lagen gjorda skilnaden mellan israeliter och hedningar. Han beder desse senare, som i de förres ställe upptagits till Guds utvalde, dock besinna, att israeliterna, äfven de förkastade ibland dem, hafva vuxit fram som qvistar på ett oljeträd, hvars rot är helig. Men *om roten är helig, äro ock qvistarne helige* (v. 16). Hedningarne deremot äro att likna vid qvistarne på ett vildt oljeträd, hvilka blifvit inympade på det heliga trädet och förblifva der i kraft af tron. Men de hafva fördenskull icke rätt att förhäfva sig öfver de från sitt moderträd afbrutne israelitiske qvistarne, emedan *äfven de varda inympade, om de icke förblifva i otron, ty Gud är mäktig att åter inympa dem* (v. 23).

Denna liknelse fullständiggör Jesu egen i Joh. 15, bland annat äfven i den punkt, att de från lifsträdet skilde qvistarne kunna genom ympning återvinna sitt samlif med detta. Emellertid hafva vi här ännu alltid en bildlig framställning för oss, hvilken såsom sådan endast i enskilda punkter kan åskådliggöra det sakförhållande, hvarpå hon syftar, nämligen andeverldens innerliga organiska enhet. Om synden, som i sinneverlden skiljer menniskorna från Gud och från hvarandra, skall tillika med sina följder framhållas, måste

de bilder, som syfta på denna enhet, väljas från ett område, hvari det organiska sammanhanget mellan lemmarne är, såsom i växtriket, mindre fullkomligt, och der en sjuklig lem kan skiljas från de andra, utan att det hela derigenom ter sig stympadt. De sköna jämförelserna med vinträdet och oljoträden äro att fatta ur denna synpunkt. Starkare betonas andeverldens organiska enhet, när hon jämföres med den fullkomligaste fenomenella organism, som vi känna, nämligen menniskokroppen, såsom i Rom. 12, 4. Men vida djupare in i sakförhållandet tränga de utsagor af Jesus, som vidkomma den mystiska lifsgemensamhet, i hvilken menniskoandarne kunna genom honom träda till hvarandra, så att de lefva, den ene i den andre och alla i honom och genom honom i Gud, *så att de äro fullbordade till ett* (Joh. 17, 27; jämför Joh. 14, 20 m. fl. ställen). Möjligheten af en sådan enhet förutsätter, att menskligheten i den sanna verkligheten bildar en metafysisk organism af fullkomligaste art, och denna förutsättning bekräftas teoretiskt af nya testamentets lära om den ursprungliga skapelsen i Kristus, praktiskt af det oändliga värde, som tillmätes hvarje menniskosjäl, den oändliga betydelse som fästes vid frälsningen af hvarje enskild personlighet, hvarigenom nya testamentets verldsåskådning skiljer sig så ofantligt från de filosofiska system, för hvilka slägt*begreppet* är det väsendtliga och individerna det oväsendtliga.

Hvad läran om den ursprungliga skapelsen i Kristus vidkommer, hafva vi redan i afhandlingen om menniskans föruttillvaro visat, att Kristus enligt nya

testamentet är skapad (född af evighet) i Gud, samt att det andliga universum — menniskoslägtet inbegripet som det förnämsta i detta — är skapadt (födt af evighet) i Kristus. *Ty i honom*, den osynlige Guds afbild, all skapelses förstfödde, *skapades det samtliga* (τα παντα), *det i himlarne och det på jorden, det synliga och det osynliga: det samtliga är skapadt genom honom och till honom, och han är före allt, och det samtliga har sitt systematiska bestånd* (συνεστηκεν) *i honom* (Kol. 1, 16, 17). Det ord aposteln här valt, för att beteckna, *huru* universum skapades i Kristus och har sitt bestånd i honom, är detsamma (συνιστημι), ur hvilket ordet *system* (συστημα) är härledt, och hänvisar på denna skapelses systematiskhet och stränga organiska enhet såsom "*corpus unum, integrum, perfectum*" **). I ett annat ställe (Ef. 1, 7 ff.), der Paulus talar om den genom synden förderfvade verldens återställelse i Kristus, begagnar han ett ord (ἀνακεφαλαιοω), hvilket likaledes hänvisar på den andliga skapelsens ordning och afslutenhet i motsats till det förspridda och splittrade i sinneverlden. Och att aposteln tänkt sig den ursprungliga skapelsen i Kristus sådan måste ligga i sakens natur; ty denna ursprungliga öfversinliga skapelse är för honom alldeles detsamma som enheten af allt hvad Gud, från mensklig ståndpunkt betraktadt, har förutsett och förutbestämt; med andra ord: hon är Guds egen fullkomliga verld, hans idéverld, i

*) För sådant ändamål nytjas ordet συνιστημι äfven af Plato och Filo.

hvilken hvarje idé är ett konkret och lefvande väsen. Hvarje menniskoande är enligt Paulus' verldsåskådning en sådan idé, således ett nödvändigt och oskiljaktigt moment i det gudomliga förnuftets system och som sådan omistlig äfven i den gudomliga frälsningsplanen. Emedan detta system är sammanfattadt i Kristus, är det på samma gång Kristi egen andliga lekamen, hvilken måste "återställas," sammanfattas till ett helt af aktuelt lif i Gud, och detta utan stympning, utan mistning af någon enda lem, om Kristus skall kunna förklaras i den fulla skönhet och herrlighet, som han, för att åter begagna skriftens uttryckssätt, hade hos fadern, förr än denna verlden var. I denna lära om det andliga universums skapelse (eviga födelse) i Kristus och systematiska bestånd genom honom i Gud är den metafysiska grundvalen gifven så väl till *kristologien* — ty det väsen, hvari allt kan återsammanfattas, så att det ter sig för oss som ett harmoniskt helt, måste vara samma väsen, hvari allt i och för Gud *är* sammanfattadt — som äfven till *läran om all tings återställelse*, hvilken i sig inbegriper *läran om den heliga allmänliga kyrkan.*

Det genom Kristi köttsanammelse började, genom tidehvarfven fortskridande, i det messianska tidehvarfvet till mognad hinnande frälsningsverket liknas af Paulus vid en tempelbyggnad, hvilken sammanfogar sig af lefvande stenar, och ej blott liknas vid, utan *är* för honom i full verklighet en återsammanfogning af menskligheten spridda lemmar, *är* för honom ett menskligheten uppväxande i historien till *en fullkomlig man* (Ef. 4, 13), till en förnyad *andlig lekamen*, hvars

hufvud Kristus är. Den andliga lekamen, hvilken sålunda långsamt uppväxer genom kristendomens ingripande som en ny faktor i historien, är *ecklesian* eller *kyrkan*, som, under tidehvarfvens lopp förökande sig ej blott i lemmar, utan ock i insigter, lider, strider och ändtligen triumferar icke med våld och vapen, utan i kraft af den kärlekens ande, som öfvervinner och förenar allt (Kol. 3, 14, 15). Kyrkans uppgift är således att realisera Guds idéverld, det i Kristus skapade systemet af lefvande gudomliga tankar, så att dessa varda i historien och för den menskliga uppfattningen ett harmoniskt helt af sedligt-religiöst utvecklade personligheter.

Detta att menniskoslägtet metafysiskt utgör ett systematiskt helt, som historiskt skall i kyrkan förverkliga sig till en helig lekamen, innebär, att den *nådegåfvornas* fullhet (πλήρωμα), som bor i Kristus (Joh. 1, 16, Kol. 1, 16), likaledes är ett harmoniskt helt och skall som sådant förete sig allt mer i den mån som den troende församlingen utvecklar sig och tillväxer; ty dessa nådegåfvors fullhet är sammanfattningen af de preexistenta anlagen hos individerna, genom hvilka hvar och en af dem skall samverka för det helas lif i Gud. *Ty såsom vi i en kropp hafva många lemmar, men alla lemmarne icke hafva samma förrättning, så äro vi, så många vi äro, en lekamen i Kristus, men hvar för sig äro vi hvarandras lemmar. Men de gåfvor vi hafva äro olika allt efter den nåd, som blifvit oss gifven* (Rom. 12, 4, 5). Den ställning, som hvarje enskild har som personlig idé i det gudomliga idésystemet, afspeglar sig i de anlag, hvilka han

i sinneverlden kan utveckla och använda för Guds ändamål i mensklighetens tjenst. Men denna sin ställning i Guds idéverld och dessa sina anlag och förmögenheter har han icke gifvit sig sjelf. De äro af Gud, och derför verkar enhvar — såsom Paulus flerestädes på det kraftigaste inskärper — *allt efter den nåd, som är honom gifven*, allt efter det uppsåt, som Gud "före tidehvarfvens början" med honom fattat. Detta gäller ej blott de enskilda nådegåfvor (χαρισματα), som verka inom Guds församling, såsom de intellektuella gåfvorna (λογος σοφιας och λογος γνωσεως), troshjeltemodets gåfvor (πιστις, ἰαματα, δυναμεις), hänförelsens, ordförkunnandets, andepröfningens, ordnandets och förvaltandets gåfvor; utan det gäller äfven den största af alla nådegåfvor: den öppna, längtande och djupa mottagligheten för det nya lifvet i Kristus och den häraf beroende rättfärdiggörelsen, som är nådegåfvan (χαρισμα) i högsta mening (Rom. 5, 15). Ej heller denna har menniskan kunnat eller kan hon gifva sig sjelf. Beredvilligheten, hvarmed hjertat öppnar sig för den helige ande, djupen, hvari det af honom låter sin uppfyllas, äro skiljaktiga hos de olika individerna, allt efter deras ursprungliga metafysiska beskaffenhet. Fördenskull: såsom det gifves optimater i tankens verld och i skönhetens, så gifves det, på grund af högre anlag, optimater äfven i den sedligt-religiösa, och desse senare är det, som nya testamentet kallar *de utvalde* (ἐκλεκτοι). Klander från menniskans sida öfver denna gudomliga ordning är kärlets klander öfver sin verkmästare. De lägre stälde hafva icke att knota, ty Gud är äfven deras fader och för-

barmar sig äfven öfver dem, och de högre stälde hafva icke att berömma sig af något, ty hvad de äro äro de af nåd.

Detta är Paulus' lära om förutbestämmelsen, vid sidan af hvilken han lika kraftigt, i sina ständigt återkommande uppmaningar till trosbeständighet och kristlig dygd, inpreglar, att hvarje menniska har fått det mått af sjelfbestämmelse, hvarigenom hon kan medverka till sin frälsning eller förorsaka sin förtappelse. På det bestämdaste förkunnar han, att den högre eller lägre ställning individen har i menskligheteus lekamen, eller att den högre nåd, hvarmed han till följd deraf blifvit begåfvad, icke innebär ett slutgiltigt afgörande öfver hans salighet eller osalighet. De högre stälde, de utvalde, kunna förlora sin ställning, om de icke genom verksamhet i det goda fastställa sin kallelse och utkorelse (jämför Petr. 1, 10), och som ett exempel härpå och tillika som en fingervisning om Guds rådslut att genom sjelfva förkastelsen bereda frälsning framställer Paulus Israels öde. Israel är nämligen den gammaltestamentliga typen för de utvalde — det är "det utvalda folket." Icke dess mindre har det genom sin egen förskyllan blifvit "förhärdadt," "förblindadt" (Rom. 11, 8), "fiende till Gud," (Rom. 11, 28), blifvit som en afbruten gren ifrån sitt lifsträd. Men äfven det onda, som folken och individerna förorsaka sig, upptages i Guds frälsningsplan som medel till det goda; genom Israels förhärdelse har ur hedningarne ett nytt egendomsfolk, nämligen de evangeliskt utvaldes skara, kunnat bilda sig, som fått på sig öfverflyttad Israels förstfödslorätt. Men

detta åter, på det att hela Israel i sin ordning skall under desse utvaldes medverkan varda frälst (Rom. 11, 26). Genom någras förkastelse varda andre räddade, och genom desse åter varda de förkastade frälste (Rom. 11, 25—32).

Alla känna vi det förfärliga missförstånd, för hvilket denna lära om förutbestämmelsen och utkorelsen har varit utsatt — ett missförstånd, som i sjelfva verket vardt oundvikligt, sedan Hadessymbolen undanträngts, läran om en historisk mognadsålder (det messianska verldstidehvarfvet) utplånats och eviga Gehennastraff förklarats inträda omedelbart vid den för saligheten omognes bortgång ur detta jordelif. Som logisk konseqvens deraf måste man betrakta de utvalde, icke såsom den sedligt-religiösa verldens optimater, utan såsom de ende, hvilka varda delaktige af den eviga saligheten. Ur den rigtiga förutsättning, att menniskans omvändelse är en nådeakt, drog Augustinus den slutsats, att ur den förderfvade menskligheteus massa har Gud före verldens grundläggning utvalt ett fåtal menniskor till evigt lif; men han tvekade ännu att bredvid förutbestämmelsen till den eviga saligheten ställa en förutbestämmelse till evig fördömelse, churu han i sina skrifter mer än en gång råkar in i föreställningen om en sådan. Gottschalk, Zwingli och Calvin öfvervunno deremot sin tvekan; den sistnämnde uppstälde som en trossats, att "evigt lif är förutbestämdt åt några, evig fördömelse åt andra" (*aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur* (Inst. III, 21). Äfven Luther och Melanchton delade under sin första reformatoriska verksamhet samma mening. Allt detta

ehuru nya testamentet otvetydigt förklarar, att de utvalde icke äro *de ende*, utan, näst Kristus, *de förste* medborgarne i Guds rike och medarfvingarne i Kristi herrlighet. Aposteln Jakob kallar dem *en förstling* (ἀπαρχη) af det nya lifvet i Kristus. *I det uppsåtet har han låtit oss af sig födas genom sanningens ord, att vi skulle vara en förstling af hans skapelse* (Jak. 1, 18). Hebreerbrefvet (12, 23) kallar dem "de i himlarne upptecknade *förstföddes* (πρωτοτοκων) församling" — beteckningar, hvilka å ena sidan gifva dem en plats närmast Jesus, som sjelf utmärkes med alldeles samma ord *förstling* och *förstfödd* (ἀπαρχη och πρωτοτοκος), å andra sidan hänvisa derpå, att förstlingsfrukterna skola följas af frukter, som senare mognat, och de förstfödda barnen af senfödda. Med fullständig konseqvens fasthåller nya testamentet denna bestämning, att de utvalde *komma Kristus närmast.* Han, menniskoslägtets höfding, är den i metafysiskt afseende förstfödde; *de* äro detta närmast honom, ty *Gud har utvalt dem i Kristus, innan verldens grund var lagd* (Ef. 1, 4). Han är den sedligt-religiöst förstfödde; de äro, näst honom de förste, som blifvit sedligt-religiöst *pånyttfödde.* Slutligen är Kristus äfven *förstfödd från de döde* (πρωτοτοποϛ ἐκ των νεκρων Kol. 1; 18), och äfven i detta afseende skola de följa honom närmast efter; ty det är, såsom vi redan förut sett, de utvalde, som enligt nya testamentets symbolik skola varda delaktige af *den första uppståndelsen*, den med hvilken Kristi tillkommelse i sin herrlighet inviges *). De bilda

*) För mången läsare torde det synas, som om vi genom den noggranna rekonstruktionen af nya testamentets eskatologiska

den första af de härskaror (ταγματα), den första af de ordningar i uppståndelsen, om hvilka Paulus talar (1 Kor. 15, 23): de äro de, som *tillhöra Kristus vid hans tillkommelse.* Deras typ äro lärjungarne, som Jesus utvalde åt sig, för att varda hans medarbetare i grundläggandet af hans rike. *Icke I* (lärjungar) *hafven utvalt mig, utan jag har utvalt eder, och jag har insatt eder, på det att I mån gå ut och bära frukt* (Jesu ord, Joh. 15, 16 ff.), och ändamålet med deras, de utvaldes, utkorelse är densamma som med de tolf lärjungarnes, det nämligen att bära frukt till hela mensklighetens bästa, att varda för den öfriga menskligheten ett heligt presterskap (1 Petr. 2, 4), hvilket har till herrlig pligt att förkunna Hans lof, som kallat dem från mörker till sitt underbara ljus (1 Petr. 2, 7 ff.) och att med Kristus upphjelpa desse andre, som genom sin naturs beskaffenhet *äro bestämde* (1 Petr. 2, 8) att stöta sig mot honom såsom mot en sten på vägen, en förargelseklippa. Före Jesu tillkommelse hafva de utvalde att, *tjenande den lefvande och sanne Gud, afvakta hans sons tillkommelse, Jesus' som räddar oss från den kommande vreden* (1 Tess. 1, 9, 10). Efter hans tillkommelse skola de *sitta med Kristus på hans tron* (Upp. 3, 21), döma, herrska och styra med honom, det vill säga: deltaga med honom i frälsningsverket intill dess yt-

symboler allt för mycket läte uppmärksamheten tagas i anspråk af det yttre, det åskådliga i skriftens läror. Men hvilken vigt denna rekonstruktion likväl har framgår deraf, att man genom att dels förbise, dels förändra dessa symboler kan komma till den falskaste och mest förkastliga uppfattning af deras mening. Calvins predestinationslära är derpå ett slående exempel.

tersta fullbordan, då allt ondt har öfvervunnits och Gud är vorden allt i allom. De utvalde äro, i få ord sagdt, de menniskoandar, som genom sin väsensbeskaffenhet äro kallade att, sedan de sjelfve af nåd blifvit frälste, aktivt deltaga med Kristus i förverkligandet af Guds stora rådslut, historiens enda värdiga uppgift: hela menniskoslägtets frälsning, så att det, som, metafysiskt sedt, är en lekamen, också måtte varda detta i sedligt-religiös mening.

Dermed känna vi äfven de utvaldes ställning i den heliga allmänneliga kyrkan. De äro icke hennes enda, utan, näst Kristus, hennes förnämsta lemmar. Kyrkans frälsningsområde omfattar hela menskligheten, de bortgångna, det närvarande och de kommande slägtenas alla individer. Ja, det sträcker sig i viss mening ännu längre, enligt det märkvärdiga stället i Ef. 3, hvari Paulus säger, att icke ens englamakterna, "furstedömena" och "väldigheterna" i de himmelska rymderna, hafva känt den Guds djupa hemlighet, det uppsåt han före verldstidehvarfven och under verldstidehvarfven haft och har att frälsa *det samtliga*, att återsammanfatta *allt* i Kristus, samt att de, englamakterna, först i betraktandet af församlingens grundläggning och tillväxt lära sig förstå Guds verldshushållningsplan, som gäller äfven dem och den äfven i *deras* verld brutna harmonien. Kyrkan är således äfven för dem en uppenbarare af Guds hemlighet.

Inför de många ställen i nya testamentet, hvilka vitna, att frälsningen skall vara allmän och undantagslös, är det i sanning förvånande, att Gehennasymbolen kunnat så missförstås som skett. Det är

sant, att den lutherska dogmatiken icke förnekar, att det är Guds vilja att frälsa alla, eller att Kristus kommit för att fullborda denna Guds vilja. En sådan förnekelse borde ju också vara omöjlig inför utsagor sådana som dessa: *Se Guds lam, som borttager* ***verldens*** *synder* (Joh. 1, 29)! — *Fördenskull uppenbarades Guds son, att han skulle* ***omintetgöra*** *djefvulens gerningar* (1 Joh. 3, 8). — *Ty detta* (att hålla förböner för alla menniskor) *är godt och välbehagligt inför Gud vår frälsare, som* ***vill,*** *att* ***alla*** *menniskor skola frälsta varda och komma till sanningens kunskap. Ty en är Gud; en är ock medlaren mellan Gud och menniskor, en menniska Jesus Kristus, som gaf sig sjelf till återlösen för* ***alla*** (1 Tim. 2, 16). — Herren bidar med domen, icke derför att han fördröjer sig, utan emedan han är tålmodig och *icke vill, att några skola förgås, utan att* ***alla*** *måtte vända sig till bättring* (2 Petr. 3, 9). — *Ty fördenskull arbeta vi och varda försmädade, att vi hoppas på Gud, som är* ***alla*** *menniskors,* ***isynnerhet*** *de troendes, frälsare. Bjud och lär detta* (1 Tim. 4, 10, 11)! — *Om någon syndar, så hafva vi en förespråkare när fadern, Jesus Kristus, som är rättfärdig. Och han är en försoning för våra synder, men icke allenast för våra synder,* ***utan ock för hela verldens*** (1 Joh. 2, 2). — *Och han* (*Kristus*) *är före allt, och allt har sitt systematiska bestånd i honom... ty välbehagligt har varit, att all fullheten skulle bo i honom, och att han* (Gud) *sedan han genom honom* (Kristus), *genom blodet på hans kors, stiftat frid, skulle genom honom med sig försona* ***det samtliga, både det som på jorden och det som i himlarne är***

(Kol. 1, 17—20). Dessa utsagor äro allt för tydliga, för att våra lutherske teologer skulle velat, i likhet med Calvin, genom våldförande exeges afhända dem deras mening. Den lutherska dogmatiken erkänner Guds kärleksrika uppsåt att frälsa *allt* och den i afseende på menniskorna undantagslösa syftningen i Kristi försoning. Ej heller felar hon deruti, att hon betonar ej endast Guds vilja, utan äfven menniskans okränkeliga sjelfbestämmelserätt, äfven om denna ej skulle bestå i annat än friheten att motstå den helige andes nådeverkningar eller förspilla den redan undfångna nåden. Ur denna sjelfbestämmelserätt har vår dogmatik likaledes riktigt dragit den slutsats, att osaligheten i ett tillkommande lifsskede måste vara möjlig och tillika måste vara evig, om nämligen den menskliga viljans förvändhet är det. Men det, hvaruti hon felat, är, att hon genom Hadessymbolens afskaffande och Gehennasymbolens framskjutande förvandlat den påpekade möjligheten till fullgjord verklighet för oräkneliga själar; att hon, förbiseende läran om gradationer i Gehennastraffen, äfven med afseende på deras varaktighet, ställt dem alla under kategorien af en evig oåterkallelig fördömelse; att hon sålunda, misskännande Gehennasymbolens egenskap af profetia om hvad komma *kan* och under gifven förutsättning komma *skall*, gjort denna eviga oåterkalleliga fördömelse öfver milliarder lemmar i mensklighetens lekamen till en genom tidehvarfven fortlöpande realitet, och derigenom gjort Guds rådslut att frälsa allt och Kristi sändning att försona allt orimliga och omöjliga — omöjliga redan från det ögonblick synden och döden inträdde

i verlden och öfverlemnade den första obotfärdiga menniskan åt Gehennas "eviga qval." Medan nya testamentet i djup öfvertygelse om Guds viljas makt, men också med erkännande af den menskliga frihetens okränkelighet, håller utsigten öppen i båda de möjliga riktningarna, har vår kyrkas dogmatik deremot förvandlat den ena möjligheten, den i Gehennasymbolen profeterade, till ett fullbordadt faktum och på samma gång, i trots af den segerförtröstan, hvarmed skriften siar om den andra, den i återställelsesymbolen profeterade möjligheten, *stängt* denna och dermed nekat förverkligandet af det rådslut, som dock enligt Paulus var Guds käraste djupa förborgade hemlighet, hvilken han höll fördold, på det att Kristus skulle med hennes afslöjande fröjda menskligheten, gifva englamakterna förhoppning, skänka äfven den lägre skapelsen en pant på delaktighet i Guds herrlighet och himlarne och jorden ett löftesbref om förnyelse till obefläckelig renhet och skönhet.*)

Och likväl siar Paulus upprepade gånger, att rättfärdiggörelsen och lifvet skola varda lika omfattande genom den himmelske Adam som synden och döden vordo det genom den jordiske; att rättfärdiggörelsen och lifvet skola i sin allomfattande kraft varda lika *verkliga*, lika *faktiska* som synden och döden *äro* det. *Fördenskull, likasom genom en enda menniska synden kom in i verlden och genom synden döden, så spred sig ock döden till alla menniskor, emedan de alla syndat*...

*) Frågan om den ofria naturens förhållande till synden har Wikner djuptänkt behandlat i sitt arbete "Naturens förbannelse."

Dock är det icke så med nådegåfvan som det var med öfverträdelsen, ty om genom den endes öfverträdelse de månge vordo döde, så har ock Guds nåd och gåfva mycket mer öfverflödat för de månge, genom den enda menniskans, Jesu Kristi, nåd... Ty om döden genom den endes (den jordiske Adams) *öfverträdelse har herrskat genom den ende* (den jordiske Adam), *så skola mycket mer emottagarne af nådens och rättfärdighetens gåfvas öfverflöd herrska i lif genom den ende, Jesus Kristus. Såsom derför en enda menniskas öfverträdelse medförde dom till död öfver alla menniskor, så har ock en endas rättfärdighet medfört rättfärdiggörelse till lif åt alla menniskor. Ty såsom genom den enda menniskans olydnad de månge hafva blifvit gjorde till syndare, så skola ock genom den endes lydnad de månge varda gjorde rättfärdige.* (Rom. 5, 12—19). Hvad blifver väl af dessa Paulus' ord, om han skulle hafva, i likhet med så många teologer, trott, att Gehenna allt ifrån syndens och dödens inträde i verlden hade emottagit otaliga menniskor, för att qvarhålla dem under evig fördömelse? Hvad blifver då af dessa ord: *såsom en enda menniskas öfverträdelse medförde dom till död öfver alla menniskor, så har ock en endas rättfärdighet medfört rättfärdiggörelse till lif åt alla menniskor?* Paulus hade, då han uttalade dem, Hadessymbolen för sina ögon, symbolen af den gudomliga verldshushållning, genom hvilken tron, rättfärdiggörelsens vilkor, står alla mensklighetens lemmar, de i sinnelifvet varande och de ur sinneverlden bortgångna, öppen. Och han lifvades, då han uttalade dessa ord, af den förtröstan, att Guds rådslut också skall gå i fullbordan och alla

emottaga öfverflödet af den nåd, som i Kristus är alla tillbjuden.

Ett noggrant studium af den store apostelns skrifter visar också, att han hoppas derpå, att den i olika tidpunkter försiggående och olika härskaror omfattande uppståndelsen skall varda en uppståndelse till lif och herrlighet för alla, möjliggjord genom detta mellantillstånd, i hvilket menniskan, befriad från "denna syndens lekamen," får bättre tillfälle än hon här eger att grundligt fördjupa sig i sitt eget själstillstånd och fattas af den rätta ångerns qval genom en rätt insigt i detta tillstånds fasor. *Öfver allt der han talar om uppståndelsens lekamen, talar han om denna som om en herrlig, en eonisk, en i himlarne åt oss bevarad.* Någon annan uppståndelsens lekamen har han icke förestält sig. Derför är också uppståndelsen för honom till möjligheten och sannolikheten en akt, i hvilken alla uppstående ej endast göras lefvande i fysisk mening, utan *göras lefvande i Kristus*, införlifvas som lemmar i hans lekamen. (Ἐν τῷ Χριστῳ πάντες ζωοποιηθήσονται).

I det märkvärdiga stället 1 Kor. 15, 22 ff. yttrar nämligen aposteln: *Ty så som i Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda lefvande gjorda. Men hvar och en i sin härafdelning. Såsom förstling Kristus. Derefter de som vid hans tillkommelse äro Kristi egne. Sedermera afslutningen* (τελος), *då han öfverlemnar riket åt Gud och fadern, så snart som han gjort overksamma allt herradöme och allt välde och makt**). *Ty han måste*

*) *Herradömen*, *välden* och *makter* äro namn på englaordningar, så väl inom den rena som inom den fallna englaverlden. Här menas de fallne englarne.

fortfara att herrska, tilldess han underordnat alla fiender under sina fötter. Den siste fienden, som göres overksam, är döden.

Stället börjar, som vi se, med en starkt betonad parallel: "Ty *så som* (ʽωσπερ γαρ) i Adam alla dö, *så ock* (ʽουτως και) skola i Kristus alla varda lefvande gjorda." Ordet *alla* måste då ock i parallelens båda membra hafva samma absoluta betydelse. Textens sammanhang visar, att Paulus här i främsta rummet afser uppståndelsens *fysiska* faktum. Såsom alla genom Adam dö en fysisk död, skola alla genom Kristus fysiskt återupplifvas. Men detta fysiska faktum är här för Paulus ingenting annat än utsidan af uppståndelsens etiskt-religiösa faktum, och det verbum *lefvande göra* ζωοποιειν, som han här använder, har en på båda dessa fakta, men i synnerhet på det senare, riktad användning, såsom man finner i den med det anförda stället i närmaste tankeförbindelse stående utsagan: *den förste Adam vardt till en lefvande själ* (ἐις ψυχην ζωσαν), *den andre Adam till en lifgifvande ande* (ἐισ πνευμα ζωοποιουν), *och såsom vi burit den af stoft komnes afbild, skola vi äfven* (i uppståndelsen och sedermera) *bära den himmelskes afbild* (v. 45).

Stället skildrar derefter i kortaste och likväl innehållsrikaste sammandrag Kristi andliga lekamens tillväxt, symboliserad af de olika uppståndelseakterna. Såsom förstling af lifvet uppstår Kristus sjelf, sedan han här grundat sin församling och utsått frökornet till det messianska riket. När detta verldstidehvarf ändat, inträder mensklighetens mognadsålder, det messianska tidehvarfvet, med Kristi andra tillkommelse

och med den första uppståndelsen. Denna skall omfatta endast sådane, som då äro Kristi egne (όι του Χριστου) och således då mogne för saligheten. Alla de öfrige skola icke uppstå, förr än det messianska tidehvarfvet skridit till sin ände, sedan Kristus *bragt allt det onda ur verksamhet*, ty, heter det, han måste herrska, tills han underordnat *alla* fiender under sina fötter. Och för att inskärpa *det fullständiga* i denna Kristi triumf öfver det onda, framhåller aposteln företrädesvis hans segerrika kamp mot det onda i dess hårdaste och trotsigaste gestalt, den fallna englaverlden. Sjelfve demonerna skola läggas under Kristi fötter, och detta icke såsom kufvade, men ännu gensträfvige rebeller, utan såsom makter, *underordnade* Kristus och *inordnade* i det harmoniskt återstälda universum. Annorlunda kunna de af Paulus använda orden καταργεω och ʽυποτασσω icke förstås. Skall det onda fullständigt och för evigt bringas ur verksamhet, måste det vara det *onda i andarne sjelfve*, som tillintetgöres; och på endast till det yttre kufvade, men till det inre ännu trotsiga och fiendtliga makter kan Paulus icke hafva tillämpat ordet ʽυποτασσω, som betyder underordna, bringa till underdånighet, göra till underhafvande, göra lydig, då han omedelbart derefter brukar samma ord för att beteckna Kristi egen underkastelse under fadern. Den siste fienden, som öfvervinnes, är, säger aposteln vidare, *döden*. Med andra ord: Hades återgifver sina siste fångar och den sista uppståndelsen försiggår, först sedan allt det onda blifvit upphäfdt. Kraftigare har Paulus icke kunnat uttala sin förtröstan, att äfven den sista uppståndelsen,

de till tron senföddes uppväckelse, skall vara en uppväckelse till salighet och lif i Gud. Och för att häfva hvarje tvifvel derom, slutar han stället med följande ord:

Ty allt har Han (Gud) *underordnat under hans* (Kristi) *fötter. Men då det heter, att allt är vordet honom underordnadt, så är det klart, att Den* (Gud) *är undantagen, som ordnat det samtliga under honom. Men sedan det samtliga blifvit honom underordnadt, då skall äfven sonen sjelf underordnas honom, som ordnat det samtliga under honom,* ***på det att Gud må vara allt i allom.***

Här siar således Paulus, att det messianska tidehvarfvet, mensklighetens och kyrkans mognadsperiod, skall i sin ordning aflösas af ett tillstånd, hvari det gudomliga är aktuelt förverkligadt i allt. Detta symboliseras med orden, att sonen sjelf underordnas fadern; att han, med andra ord, nedlägger den honom anförtrodda verldsspiran vid sin faders fötter, sedan han fullbordat sitt frälsningskall. På sonens *rike* skall ingen ände varda; men *medlaren* som sådan träder tillbaka, sedan medlingen är fullbordad. Det messianska verldstidehvarfvet, återställandets tid, är ännu en period af kamp emot det onda. När kampen är ändad, inträder universums saliga harmoni i Gud. Sin förtröstan, att Gud skall varda det enherrskande i allt har Paulus omöjligen kunnat starkare uttrycka än här skett. När det heter, att det samtliga (τα παντα) en gång skall varda sonen underordnadt, förbjuder aposteln hvarje annat undantag än för fadern sjelf. Icke ens de fallna englaordningarna få undan-

tagas. Äfven dè äro inbegripna i Guds frälsnings rådslut. Så främmande är nya testamentet för tanken på en evig fördömelse från Guds sida. Varda desse fiender till hans rike evigt osalige, så är det de sjelfve, som döma sig dertill, ty nåd gifves äfven för dem. Gud skall enligt frälsningens rådslut varda *allt i allom* (τα παντα ἐν πασιν).

Samma förtröstan uttalas i Ef. 1, 9, Kol. 1, 20, Fil. 2, 6—12.

I Ef. 1, 9 ff. kungör Paulus *den Guds viljas hemlighet*, som han *föresatt inom sig sjelf till mål för sin verldshushållningsplan* (ἐισ οἰκονομιαν του πληρωματοσ των καιρων) att *i Kristus åt sig återsammanfatta* (ἀνακεφαλαιωσασται) *det samtliga* (το παντα), *det som är i himlarne och det som är på jorden.* Redan förut hafva vi påpekat betydelsen af detta ord: *återsammanfatta*, och framhållit, att det visar tillbaka på menskligheteus metafysiska sammanfattning och bestånd som system i den himmelska menniskan, hvarom Paulus talar i Kol. 1, 17. Äfven här förklaras, att återsammanfattningen skall omfatta det samtliga, hela universum, så väl det i himlarne som det på jorden. Den af synden förorsakade disharmonien är för handen ej endast på jorden, bland oss menniskor, utan äfven bland de himmelska makterna, nämligen genom den store erkeengelns och hans skarors affall (1 Tim. 3, 6; 2 Petr. 2, 4; Jak. 2, 19; 1 Joh. 3, 8), som medverkat till syndafallet på jorden (2 Kor. 11, 3) och till det ondas utbredning bland folken (1 Kor. 10, 20). Emedan de fallne englarne ännu efter sitt fall uppfattas som himmelska makter i lokal mening — makter,

som verka ἐν τοιϛ ἐπουρανιοις, Ef. 6, 12 — kan Paulus här och flerestädes tala om en splittring äfven *i himlarne*, utan att befara missförstånd hos sina läsare. Genom Kristi försoning skall denna öfverjordiska disharmoni upphäfvas lika visst som allt det jordiska onda skall läkas, så att Guds rikes enhet i himlar och på jord återställes. Att försoningen skall utplåna äfven de följder af mensklig synd, som förete sig i "kreaturens" lidanden och i naturens försämring, hafva vi redan förut påpekat, men hänvisa här åter till det sköna stället Rom. 8, 18—23, i hvilket Paulus skildrar, huru icke allena menniskorna, utan allt, som "fått andens pant," förnimmer starkare eller svagare, att ett ursprungligt förhållande är brutet, och längtar efter *Guds söners uppenbarelse.* Icke af egen förskyllan suckar naturen under förgängelsens makt och ängslas under den; och äfven hon *skall varda frigjord från förgänglighetens tjenst till Guds barns herrlighets frihet.*

I Kol. 1, 20 upprepar Paulus, att Gud skall genom Kristus *med sig försona det samtliga, både det på jorden och det i himlarne.* Det ord, ἀποκαταλασσω, hvilket han här, likasom i Ef. 2, 16, använder, betyder icke blott *försona,* utan *fullständigt försona* (*prorsus reconciliare*). Äfven här inskärper han, att försoningen skall sträcka sig utöfver menskligheteus krets till englarnes verld.

Det yttersta målet för Kristi frälsningskall skildrar aposteln med följande herrliga ord i Fil. 2, 6—12: Gud har högt upphöjt Jesus och gifvit honom det namn, som öfver alla namn är, *på det att i Jesu Kristi namn* ***alla*** *knän skola böja sig: deras som äro i him-*

larne, deras som äro på jorden, och deras som äro under jorden, samt ***alla*** *tungor bekänna, att Jesus Kristus är herre, till Gud faders ära.* Med uttrycket *deras som äro i himlarne* (ἐπουρανιων) menar Paulus *samtliga* englaskarorna, ty äfven de fallne englarne kallar han, som vi sett, *himmelske* (ἐπουρανιοι); med *deras, som äro på jorden* (ἐπιγειων) afses i främsta rummet de på jorden lefvande menniskorna, och med *deras, som äro under jorden* (καταχθονιων), de i Hades bidande andarne.

Detta, att allt skall frälsas — detta att alla knän skola böja sig och alla tungor bekänna Kristus som herre, *de himmelskes, de jordiskes* och *de underjordiskes*, är förklaringen på den store apostelns ord om *höjden*, om *längden och bredden* och om *djupet* af den *Kristi kärlek, som öfvergår allt förstånd* (Ef. 3, 10, 11). Himlarne, jorden och Hades äro i denna kärlek inneslutna.

Sin verldsåskådning har Paulus sammanträngt i denna formel: *af Honom* (Gud) *allt, genom Honom allt,* ***till*** *Honom allt.* Gud är urgrunden, Gud förmedlingsgrunden, Gud allas bestämmelse och mål.

Vi ha nu redogjort för de båda profetiorna: Gehenna- och Apokatastasis-symbolerna. Frälsningen är en etisk-religiös handling, som från menniskans sida måste bestå i hennes *fria* underkastelse under Gud. Friheten innebär möjligheten att tillbakavisa den gudomliga nåden. Gehennaprofetian hvilar på denna möjlighet. Men den triumferande visshet, hvarmed all

tings återställelse profeteras, ådagalägger på samma gång apostlarnes öfvertygelse, att evig sjelfifördömelse ej skall varda verklighet. Deras lära, att alla andar bilda ett systematiskt helt i den af evighet födde sonen och genom honom i Gud, innebär för dem en borgen, att den gudomliga kärlekens allomfattande frälsningsrådslut skall förverkligas så, att alla *vilja* vara och ändtligen *varda* salige.



SLUTORD.

Sedan tredje upplagan af "Bibelns lära om Kristus" utkom, hafva åtskilliga skrifter sett dagen, genom hvilka den filosofiska forskningens målsmän i vårt land lemnat vigtiga bidrag till utredande af de religiösa problemen. Att medverka till en renare uppfattning af Gud än den, hvilken vår dogmatik har fått i arf ifrån en äldre tid och från hvilken hon icke utan filosofiens bistånd skall kunna frigöra sig, samt att i samband härmed öppna en djupare inblick i det menskliga väsendet än den, hvaraf ett i vår egen tid så förherrskande rent empiriskt betraktelsesätt är mäktigt, är dessa skrifters syfte.

En af dem, prof. A. Nyblæus' afhandling *Striden om Kristi Gudom mellan Herr V. Rydberg och Biskop Beckman*, ingriper, såsom dess titel visar, omedelbart i den mellan de två nämnde författarne förda undersökningen. De anmärkningar prof. Nyblæus i denna afhandling gjort mot den förres arbete, hafva vi redan i det föregående uppmärksammat; de, såsom oss synes, ovederläggliga inkast han riktat mot hr biskop Beckmans böra vi lemna åt våra läsare sjelfve att studera i den skrift, som framställer dem.*)

---

*) Senast är denna afhandling offentliggjord år 1874 i andra upplagan af *Trenne religionsfilosofiska uppsatser af A. Nyblæus* (Lund, Gleerups förlag).

Ur en annan afhandling af prof. Nyblæus: *Theodor Parker och den religiösa frågan*, anse vi oss deremot af grannlagenheten oförhindrade att meddela några utdrag, som vidkomma dels *treenighetsläran* och *kristologien*, dels *läran om de yttersta tingen* — som således ur filosofisk synpunkt behandla samma problem, hvilka vi betraktat ur nytestamentlig och exegetisk.

I afseende på treenighetsläran och kristologien yttrar förf.:

Huru omöjligt det är att med tanken förena treenighetsläran i dess teologiska form, kan tydligen inses, om man gör allvar med den fordran, att hvar och en af de tre personerna i Gudomen måste vara Gud utan all inskränkning, d. v. s. måste vara absolut fullkomlig. Fasthålles denna fordran, så är det af sig självt klart, att de ej kunna i något afseende eller genom någon bestämning skiljas från hvarandra. Men kunna de ej i något afseende skiljas ifrån hvarandra, så måste de — enligt *principium identitatis indiscernibilium* — vara absolut identiska eller utgöra, icke trenne väsenden, utan blott ett enda *).

Hvad kan då — måste man fråga — vara anledningen och förklaringsgrunden till den förunderliga seghet, hvarmed teologerna fasthålla läran om Guds treenighet? — Denna lära har efter vår mening ursprungligen varit vänd å ena sidan emot polyteismen, emot hvilken den gjort gällande Guds enhet, samt å andra sidan emot den — panteistiska — åsigt, enligt hvilken Gud uppfattas såsom den abstrakta enheten i den sinliga verl-

---

*) Comment — disait un ministre anglican à son ami, qui était prêtre catholique — comment un homme aussi eclairé que vous peut-il croire à la transubstantiation? — Que voulez vous? répondit doucement le catholique. "Quand j'étais jeune, on m'a habitué à croire à la trinité: après cela je n'ai plus trouvé rien difficile."

St. Marc Girardin (i en art. i Rev. d. Deux Mondes).

den. Emot sist nämda åsigt framhåller treenighetsläran, om ock på ett klumpigt och ofullkomligt sätt, den sanningen, att Gud såsom ande eller person måste tänkas såsom ett ursprungligen fullständigt (konkret) väsende, hvilket ej behöfver den sinliga verlden för att därigenom vinna sitt innehåll och sin bestämdhet, och att han följaktligen ej kan vara ett tomt abstraktum, utan måste vara lika ursprunglig flerhet som enhet (enhet i och af en mångfald af bestämningar). Genom denna i henne liggande sanning har treenighetsläran ännu relativt rätt emot Parkers teori om Gud såsom den "okände Guden" eller den blott negativt bestämda (och därföre tomma, abstrakta) enhet, som frambringar naturen och menniskoanden och utgör det lika och gemensamma i bägge. Att den gudomliga anden är essentiell enhet af fadren och sonen, skulle sålunda, rationelt fattadt och uttryckt, betyda, att det ligger i begreppet af Gud såsom absolut ande eller personlighet att vara ett evigt system af personligheter eller ett väsende, hvars moment eller bestämningar sjelfva äro personliga väsenden. Dessa personliga väsenden kunna, när de tänkas i sin urbildliga verklighet d. v. s. i sin rena idealitet eller andlighet, kallas Guds af evighet födda söner. Genom detta från den ändliga verlden hemtade uttryck betecknas nämligen, att de väl i förhållande till honom äro hans följder i begreppet eller förutsätta hans eviga vara för sitt eget och således äro relativa, men likväl ej äro hans skapelser eller produkter i tiden, utan eviga, sjelfständiga och personliga väsenden såsom han. De kunna äfven kallas sonen (i singularis), när man betraktar dem från enhetens synpunkt eller med afseende därpå, att de utgöra ett organiskt helt.

Vända vi oss till den med treenighetsdogmen sammanhängande läran om Guds människoblifvande och Kristi gudom, så visar det sig vara orimligt att med teologerna antaga, att Gud skulle vid en viss tidpunkt genom en inre förvandlingsakt hafva blifvit människa och därefter genomgått faserna af det mänskliga jordelifvets utveckling. Mot en sådan lära behöfver man blott ställa den enkla och fullkomligt ojäfaktiga sanningen, att intet väsende — och således allra minst Gud — kan öfvergå eller förvandlas till ett annat väsende, och att

det följaktligen är lika så omöjligt, att Gud skulle kunna blifva människa, som att människan skulle kunna blifva engel eller hvilket annat icke-mänskligt väsende som hälst *). Bland alla de mångfaldiga försöken att försvara denna lära torde intet vara skarpsinnigare eller sinrikare än Hegels. Hegel förklarade nämligen, att, om Gud skulle kunna tänkas blifva människa, så måste det ligga i hans eget begrepp eller ursprungliga väsende att blifva det. Gud måste således nödvändigt öfvergå till människa eller m. a. o. människan (och den ändliga verlden öfverhufvud) måste betraktas såsom ett utvecklingsmoment i Guds eget lif och Gud själf således såsom en ifrån möjlighet till verklighet sig utvecklande varelse. Men så sinrik denna (panteistiska) tolkning af Guds människoblifvande än må vara, så har den dock det ofta anmärkta felet att förblanda Gud med den sinliga, i tiden och rummet varande verlden eller att nedsätta Gud till ett väsende, som blott är till en viss grad verkligt och följaktligen ändligt eller inskränkt.

Ville man härvid göra den anmärkningen, att den af oss omfattade åsigten leder till ett likartadt resultat med Hegels, därföre att vi dock erkänna, att människan ytterst lefver i Gud eller hos honom utgör ett moment, så få vi fästa uppmärksamheten på den motsats, som eger rum emellan vårt antagande, att Gud är i sig evigt fulländad, och att den urbildliga eller ideala (sanna och fullkomliga) människan är evigt verklig i och för honom, och det antagandet, att den empiriska människan eller människan i sin ofullkomliga tillvaro för sig själf i tiden och rummet skulle utgöra ett moment, hvartill Gud utvecklar sig, och genom hvilket han vinner aktuelt medvetande om sig själf. Enligt det förra antagandet göres en verklig distinktion emellan den öfversinliga, gudomliga eller absoluta verlden och den sinliga, och den senare erhåller i den förra ett evigt och oföränderligt mått (ideal), med afseende hvarpå dess relativa fullkomlighet kan mätas och bedömas; hvaremot efter

*) Spinoza anmärkte ock derföre med rätta (jfr Epistola XXI), att det är lika orimligt att påstå, att Gud blifvit människa, som att säga, att cirkeln iklädt sig kvadratens natur.

Hegels lära en dylik skilnad icke kan följdriktigt upprätthållas, utan den sinliga eller relativa verlden med alla dess brister och ofullkomligheter blifver den enda, som finnes (upphöjes till absolut) *).

Lika ohållbar som läran om Guds menniskoblifvande sålunda visar sig, när man utgår ifrån Guds synpunkt, lika ändamålslös visar den sig vara, när man utgår ifrån människans. Var nämligen Kristus Gud själf i egen person eller ett öfvermänskligt väsende med en medfödd oföränderlig viljans renhet, i kraft af hvilken det var för honom omöjligt att synda, så skulle han icke kunna uppställas för oss såsom exempel på sedlig ståndaktighet, och det skulle vara en motsägelse att tala om en "Kristi efterföljelse" **). Eller skulle människan böra sträfva att blifva ett öfvermänskligt väsende och för sin verksamhet uppställa ett annat och högre ändamål än förverkligandet af sitt eget begrepp? Också söker man i Nya Testamentet förgäfves efter någon utsago af Kristus själf, i och genom hvilken han skulle förklara sig vara Gud. Det yttrande, som skulle kunna synas innebära en sådan förklaring, nämligen "Jag och Fadren äro ett," utsäger icke någon absolut identitet emellan Gud och Kristus, utan endast en relativ d. v. s. Kristi delaktighet i Guds väsende. Hade Kristus med dessa ord velat förklara sig vara Gud själf, så hade han ju tydligen bort säga: "Jag och Fadren äro en." — Håller man sig icke till enskilda yttranden af Kristus, utan till hans lif i det hela, så har den nyare kristologiska forskningen, i synnerhet sådan som den representeras af Schenkel ***) och Keim †), ådagalagt, att, åtminstone enligt de trenne första Evangeliernas framställning, Kristus icke var befriad ifrån nödvändigheten att besegra mänskliga frestelser, och

*) Såsom bekant är, förklarade också Hegel, att det (empiriskt) verkliga var det förnuftiga, och det förnuftiga det verkliga (just det som är empiriskt gifvet).

**) Jfr Kant, Religion innerhalb d. Grenzen d. bloss. Vnft s. 73.

***) Jesu Karaktersbild, Öfvers. af Carl v. Bergen.

†) Den Historiske Kristus, Öfvers. af Carl v. Bergen.

att han steg för steg tillkämpade sig den ideala fullkomlighet, i följd af hvilken hos honom det sinliga och jordiska visar sig genomträngdt och likasom förklaradt af det andliga och himmelska.

Alt detta oaktadt ligger på botten af läran om Kristi gudom en sanning, hvilken ej bör af någon djupare tänkande förbises, nämligen den sanningen, att medlaren emellan den empiriska människan och Gud är människan sådan hon är i Gud eller den rena gudamänniskan, hvilken är närvarande i hvar och en af oss såsom vårt ursprungliga väsende, och hvilken utgör den princip, hvarigenom vi kunna förlossas ifrån sinlighetens herravälde och öfvervinna det onda.

Läran om de yttersta tingen erhåller af förf. följande belysning, som fullständiggör det resultat, hvartill vi på annan väg kommit:

Är Gud omedelbart närvarande i vårt väsende eller i den ideala, urbildliga människan, och kan han icke upphöra att vara det, så är det gifvet, att han icke blott måste erkännas vara den, som ytterst likasom uppbär och upprätthåller människan under hennes timliga lifs alla växlingar och förändringar, utan äfven den som ytterst leder hela hennes utveckling. Eller skulle väl människan kunna undgå att af sitt eget väsende mottaga en ledning så väl för det hela af sitt lifs utveckling som för hvarje särskildt moment deraf? Är Gud vidare den rena harmonien eller den fullkomliga saligheten, så kunna vi däraf sluta, att det just måste vara till den största möjliga delaktighet i denna, som Gud leder oss, och att han ej kan därmed upphöra förr än vi verkligen uppnått detta vårt mål. Också lär en närmare betraktelse af människan, att hon visserligen i hvarje ögonblick kan välja mellan harmonien inom hela sin personlighet, hvilken vinnes genom det sinligas underordnande under det förnuftiga, och en harmoni blott inom det sinliga, men att hon dock ej kan undgå att sträfva utöfver hvarje disharmoniskt tillstånd och att på ett antingen ändamålsenligt eller ändamålsvidrigt sätt söka harmoni. Alltid är det ett verkligt eller förment behof, altså en känsla af otillfredsställelse med det närvarande, som hon söker afhjälpa

genom sin verksamhet, denna må nu vara teoretisk, praktisk eller estetisk.

Af det anförda — torde man invända — synes närmast ingenting annat följa, än att Gud genom sin närvaro i människan ständigt uppfordrar henne att genom det sinligas användning i andens tjänst söka den sanna harmonien eller den eviga saligheten. Om nu människan i kraft af sin frihet handlar emot denna uppfordran och, i stället för att betrakta Gud såsom den högsta ledande principen för sin verksamhet, vänder sig till det sinliga, timliga och förgängliga och däri söker sin tillfredsställelse — huru går det då med det ändamål, som Gud i människan fullföljer? Kan det vara åt hennes frihet öfverlåtet att göra dess uppnående om intet? Och om detta ej är tänkbart, blifver ej då den mänskliga friheten upphäfd? — Till de häri liggande svårigheterna kommer äfven den, att den yttre naturen, som verkar efter en annan princip än friheten och efter andra lagar än de etiska, synes kunna lägga oöfverstigliga hinder i vägen för den mänskliga utvecklingen, så framt ej Gud såsom en hemlig regissör bakom kulisserna på ett utomordentligt sätt träder emellan och bringar naturens verksamhet i öfverensstämmelse med människans ändamål.

Vid försöket att undanrödja dessa svårigheter kunna vi utgå från den anmärkningen, att man, utan att underskatta den beklagliga roll, som det moraliskt onda spelar i människans verld, trygt kan antaga, att dess segrar icke kunna vara annat än temporära eller öfvergående, och att det slutligen skall fullkomligt öfvervinnas på frihetens egen väg, änskönt det icke kan ske uti människans närvarande lif. Vi grunda detta vårt antagande på den motsägelse, hvari det onda står till människans eget väsende. Man tager i det allmänna lifvet alldeles för gifvet, att ett oklokt och ändamålsvidrigt handlande, om det än kan lyckas tillfälligtvis och bära sig till en tid, likväl måste misslyckas i längden. Skälet till denna öfvertygelses allmänhet ligger utan tvifvel i den tysta förutsättningen, att, hvad som innehåller en inre motsägelse eller står i strid med sakens begrepp, i sig bär fröet till sin egen undergång och icke kan ega varaktigt bestånd. Månne nu ej denna förutsättning skulle hafva sin tillämpning

äfven på det moraliskt onda, fastän den strid, hvari detta står med människans sanna, i Gud gifna väsende, beror icke så mycket på bristande insigt som på en förvänd viljeriktning? I själfva verket antager det allmänna mänskliga medvetandet att så är, enligt hvad man finner t. ex. af de spådomar om snart förestående fall, hvilka pläga följa de mäktige på jorden, som i någon, högre grad missbruka sin makt. Och hvem väntar ej, att det onda, när det blifvit drifvet utöfver en viss gräns, skall för gärningsmannen uppenbara sin egen inre tomhet och falskhet samt därigenom förmå honom att frivilligt afstå därifrån? Den motsägelse, som ligger i det onda, gör således, att det icke kan få slutlig öfverhand öfver det goda: det uppkallar icke blott en motverkan emot sig ifrån goda människors sida, utan åstadkommer äfven hos den onda människan själf en inre tvedrägt eller disharmoni, med hvilken hon ej kan stå ut i oändlighet, och hvilken sålunda måste föranleda henne att, om icke förr, åtminstone i ett annat lif frivilligt omvända sig. Det religiösa medvetandets visshet om denna det ondas vanmakt i förhållande till Guds kraft i oss uttalar sig i sådana psalmer som Luthers "Vår Gud är oss en väldig borg" *), och Luther tänkte troligen icke vid nedskrifvandet af dessa ord, att det ondas besegrande hos människan förutsätter någon ansträngning å Guds sida.

Sedan förf. utredt begreppen om gudomlig förutbestämmelse och gudomligt förutvetande, samt visat, att det moraliska onda måste bero på ett oriktigt förhållande mellan menniskans krafter och bestå deri, att menniskan, sedan förnuftets fordringar redan uppgått för hennes medvetande, vänder sig till det sinliga och gör detta till princip, ändamål och innehåll för sin verksamhet, tillägger han:

Utgår man ifrån Guds rena andlighet, så är däraf en nödvändig följd, att hans attributer eller egenskaper blott kunna ut-

---

*) Originalets ord "Eine feste Burg ist unser Gott" äro måhända ännu uttrycksfullare än den svenska öfversättningen.

trycka olika sidor eller synpunkter, ifrån hvilka hans i sig själf odelade och odelbara gudomliga väsende kan betraktas, och att de sålunda aldrig kunna på något sätt hämma eller upphäfva hvarandra, så att Guds rättvisa skulle medföra någon inskränkning i hans godhet eller tvärt om *). Gud kan således aldrig göra något, som är rätt eller rättvist, utan att det tillika är godt och välgörande, och aldrig någonting som är godt och välgörande, utan att det tillika är rätt eller rättvist **).

Är detta förhållandet, så följer däraf ovikorligen, att först och främst inga eviga straff eller ändlösa lidanden kunna från Gud utgå, då nämligen ett lidande, som ej tager något slut, ej kan sägas åsyfta ett godt eller vara medel för något sådant. Men vidare följer däraf, att Gud i själfva verket ej alls kan tänkas straffa medelst lidanden eller tillskynda människan eller något annat väsende något ondt, det må nu vara fysiskt eller moraliskt. Att Gud skulle kunna tillfoga människan något fysiskt lidande, är så mycket mera otänkbart, som han såsom rent andlig ej med henne står i någon omedelbar fysisk beröring. Och hvad vårt moraliska lidande beträffar, så är det visserligen sant, att något sådant ej skulle kunna vara för oss möjligt, om Gud ej vore i oss närvarande — vi skulle annars ej kunna känna oss i disharmoni med honom — men detta är dock ingalunda det samma, som att vårt moraliska lidande skulle u t g å från Gud eller i honom hafva sin orsak. Fast mera är detta lidande aldrig någonting annat än det moraliskt onda självt, betraktadt icke såsom förverkligande princip och verksamhet, utan såsom för-

*) Plato visade i dialogen Protagoras, att på grund af den mänskliga dygdens andliga karakter hvarje särskild dygd har de öfriga till sina predikater eller utgör hela dygden ifrån en viss sida eller synpunkt. — Skulle det då ej gälla om de gudomliga attributerna eller egenskaperna, att de blott uttrycka olika sidor eller synpunkter, ifrån hvilka det gudomliga väsendet kan betraktas?

**) Jfr Boström: Huru en Teolog försvarar den gamla barbariska föreställningen om straffet. (Upsala-Posten den 22 Mars 1865).

verkligadt medvetande och tillstånd. Också är det blott genom en förväxling eller förblandning af själfva straffet och det medel, hvarigenom det i vissa fall måste förverkligas, som man kommit att antaga, att hvarje straff eller straffet till själfva sitt begrepp skall utgöra ett lidande, och att således ej häller Gud skulle kunna straffa människan utan att tillskynda henne ett sådant. Att straffa betyder nämligen att antingen juridiskt eller moraliskt rätta eller förändra en förnuftsstridig vilja — hvilket tydligen innebär en välgärning emot den felaktige — och, fastän staten vid sina juridiska bestraffningar är nödsakad att använda ett lidande, så följer dock icke däraf, att äfven Gud skulle för människans rättande eller bestraffande behöfva eller ens kunna använda dylika medel. Guds verksamhet till människans rättande eller bestraffande kan ej bestå i något annat än däri, att han genom sin eviga närvaro i henne utgör den yttersta principen för hennes fortskridande till alt högre och högre lifsformer, till dess hon uppnått sin slutliga fulländning, och däri, att han under hvarje moment af hennes utveckling gifver henne anmaningar att bättra sig *).

Men för att läran om de ändlösa straffen eller den eviga fördömelsen skall kunna vederläggas, fordras att till särskild pröfning upptaga äfven den form däraf, hvilken blifvit kallad den hypotetiska **), och enligt hvilken Gud anses evigt fördöma människan blott under den förutsättning, att hon själf, som icke genom det närvarande lifvets förlust kan förlora sin frihet eller själfbestämningsförmåga, i oändlighet förhärdar sig emot Guds maningar till bättring. Vi hafva redan ofvanföre vid frågan om Guds försyn eller ledning af människans utveckling sökt att i allmänhet visa, att, fastän Gud ej kan tänkas tvinga människan till det goda, det likväl är för henne omöjligt att i oändlighet framhärda i det onda. Till hvad vi därstädes yttrat kunna vi här ytterligare tillägga, att en sådan förhärdelse kan inses vara omöjlig äfven därföre, att ingen människa förmår att under sitt

*) Jfr Boström, Anmärkningar om Helvetesläran. 3 uppl. ss. 16 (not), 19 o. ff. 32, o. f.

**) Strauss, Die christliche Glaubenslehre, II, s, 690.

närvarande lif vara helt och hållet ond eller själfvisk. Detta utvisar, att människans frihet eller förmåga af självbestämning icke innehåller en kraft för henne att rentaf slita sig lös ifrån sitt sanna väsende eller handla helt och hållet i strid därmed. Fast mera upphör människans sanna väsende, hvari Gud är omedelbart närvarande, aldrig att hos henne vara verksamt och att öfver henne utöfva en viss makt, hvilket ock röjer sig däruti, att icke ens någon ond handling finnes, som ej ifrån någon synpunkt eller i något afseende utgör ett godt. Sålunda veta vi t. ex. att den på det onda riktade människan ofta kan ådagalägga skarpsinnighet i uppkastandet af sina planer samt mod och energi i deras utförande, äfvensom att dessa egenskaper kunna komma henne till godo, sedan hon omvändt och bättrat sig. Men förmår människan aldrig att rentaf slita sig lös ifrån sitt sanna väsende, och måste ett handlande i strid med dess fordringar nödvändigt hos henne åstadkomma inre disharmoni och sönderslitenhet, och måste ändtligen denna disharmoni — äfven om den genom tillhjälp af yttre medel skulle kunna för en tid likasom undanskjutas till själens bakgrund — blifva alt djupare, ju längre hon fortgår på syndens väg eller ju skarpare hon motsätter sig emot sitt eget väsende, så synes det vara nödvändigt, att, såsom vi ofvanföre yttrat, denna disharmoni slutligen skall växa till en grad, på hvilken den blifver outhärdlig, och på hvilken den således innehåller ett tillräckligen kraftigt motiv för människan att frivilligt vända om ifrån synden och förändra själfva grundriktningen för sitt lif och sin verksamhet. Man är ock därföre berättigad att med en utmärkt tänkare och författare *) säga, att läran om den eviga fördömelsen och helvetet blott är en annan och teologisk form för ett föreställningssätt, som förekommit och ännu förekommer hos vissa filosofer, nämligen att odödligheten skulle tillfalla blott en utvald del af människoslägtet, men icke dess öfriga medlemmar. Antagandet, att det för vissa mänskliga individer icke skulle gifvas någon slutlig förlossning ifrån det onda, är nämligen alldeles det samma

*). Heinrich Ritter, Unsterblichkeit. Leipzig 1866 ss. 116 o. ff.

som att säga, att det för dem gifves blott en ändlös fortgång eller, rättare sagdt, växling i tiden, men icke någon evighet; ty i begreppet af den sist nämda ligger upphöjdhet öfver tiden och dess växlingar. Men vidare är det en uppenbar motsägelse att tala om en mänsklig existens, som skulle vara blottad på alt sant och förnuftigt innehåll och röra sig endast i det, som är ondt och förkastligt. En sådan existens upplöser sig för tanken i samma orimlighet som antagandet af en djäfvul eller ett absolut ondt väsende och visar sålunda, att läran om helvetet verkligen innebär ett förnekande af odödligheten för en del af människoslägtet.

Ännu ett skäl emot antagandet af en evig fördömelse kan hemtas ifrån medvetandet om alla människors inre eller organiska sammanhang, i följd hvaraf vårt eget väl är väsentligen beroende af alla andras och alla andras af vårt eget. Ju mera detta medvetande — som inom teologien framträder i läran om arfsynden — utvecklar sig till klarhet, desto tydligare skall man ock inse, att det är lika så omöjligt, att någon eller några mänskliga individer skulle kunna uppnå sitt lifs högsta möjliga fulländning eller den eviga saligheten, om någon eller några andra äro syndiga och osaliga, som det är omöjligt, att en eller flere lemmar i människokroppen kunna vara fullkomligt kraftiga och friska, om någon eller några bland de öfriga äro lidande eller sjuka*). Ja, man måste gå ännu ett steg längre och påstå, att, för att hvilken människa som hälst skall kunna uppnå sitt lifs slutliga fulländning, erfordras, att icke blott hennes medmänniskor utan också alla andra ändliga förnuftsväsenden uppnå den, ty icke allenast de mänskliga individerna, utan alla andra ändliga förnuftsväsenden utan undantag bilda tillsammans ett enda organiskt helt i den gudomliga anden.

Till undvikande af alt missförstånd af vår mening kunna vi här tillägga, att förkastandet af läran om den eviga fördömelsen och tron på alltings slutliga fulländning i Gud ingalunda innebär, att människan, hon må nu i detta lifvet lefva huru som

*) Boström, Huru en Teolog försvarar den gamla barbariska föreställningen om straffet. Upsala-Posten p. anf. st.

hälst, skulle blifva salig, så snart hon dör eller utgår ur sin närvarande lifsform. Ett sådant föreställningssätt hvilar tydligen på en rå uppfattning af den eviga saligheten, enligt hvilken denna skulle bestå i ett yttre eller sinligt godt, hvilket skulle kunna tilldelas människan oberoende af hennes egen sedliga och religiösa sinnesförfattning och andliga ståndpunkt i det hela. Inser man åter, att människans eviga salighet betyder hennes aktuella lif i Gud, hvilket äfven är hennes sanna lif i och för sig själf, och att således salighet och helighet blott är en och samma sak ifrån olika synpunkt betraktad, så finner man ock, att i själfva verket ingen människa kan ifrån det närvarande lifvet omedelbart öfvergå till den eviga saligheten. Fast mera förutsätter öfvergången därtill människans fullständiga befrielse från det moraliskt onda, hvilken befrielse blott kan ske efter hand och icke kan tänkas försiggå ungefär på samma sätt som man bortlägger en klädnad. Människan behöfver ock därföre säkerligen att genomgå flere särskilda lifsformer utom den närvarande, innan hon kan uppnå sitt eviga mål. Och hon får således utan tvifvel erfara följderna för henne själf af den ondska, hvilken hon under sitt jordiska lif utvecklar, ehuruväl dessa följder icke kunna rätteligen tillskrifvas Gud utan blott henne själf och icke häller böra anses såsom oöfvervinneliga.

Anknytande till de sista ord, som prof. Nyblæus yttrat i det från honom citerade kristologiska stycket, att nämligen *medlaren emellan den empiriska menniskan och Gud är menniskan sådan hon är i Gud eller den rena gudamenniskan*, vilja vi till slut fästa uppmärksamheten på det vigtiga faktum, att i det skede, hvari den kristologiska frågan numera efter svåra strider befinner sig, synes det icke längre vara enskilda missförstådda och misstydda nytestamentliga utsagor om frälsarens väsen, som hindra de mer framstående lutherske teologerna att i allo tillegna sig den nytestamentliga och urkristliga läran om Kristi person;

utan hindret ligger i oförmågan att höja sig ur *det gängse empiriska och trånga antropologiska uppfattningssättet* till det på en gång nytestamentliga och filosofiska begreppet: *menniskan sådan hon är för Gud* eller *den rena gudamenniskan.* Ett af de många bevisen härför är samme framstående ortodoxe teolog, prof. Kahnis, som vi i en föregående afhandling citerat. Han erkänner (Lutherische Dogmatik II, 208), att Kristus "ej endast som menniska, utan som det kött vordna logos" kallar Fadern *den ende sanne Gud* (τον μονον ἀληθινον θεον) och uttryckligen skiljer sig, äfven i sin egenskap af det eviga logos, från denne ende sanne Gud. Han medgifver, att Fadern enligt de nytestamentlige författarnes enhälliga lära är "gudomens egentliga subjekt" eller "den gudomliga urpersonligheten." Förkastande de många misslyckade försöken att minska vigten af apostelns ord i 1 Kor. 15, 24—28, framhåller han som skriftens lära, att "den relativa sjelfständighet, hvilken Sonen såsom kyrkans hufvud intager, skall upphöra och Fadern vara den allherrskande principen." — Men om Kristus icke ens i sin preexistentiella herrlighet eller efter upphöjelsen på Faderns högra hand och sin fullständiga seger öfver allt ondt är den ende sanne Gud, hvad är han då? Kahnis vågar icke taga steget ut och säga, att han äfven då och städse är till hela sitt väsen *den himmelska menniskan*, och han vågar det icke, emedan "sådana funktioner som den helige andes sändning (Joh. 16, 7), verldsdomen (Matt. 7, 21 m. fl. st.) och de dödes uppväckelse (Joh. 5, 25) *falla utanför kretsen af en menniskas makt.*" Med dessa ord har Kahnis

träffat och kännetecknat det allra innersta och svåraste hindret för den meningsflock af lärde och aktningsvärde teologer, som han sjelf tillhör, att innerligt och utan förbehåll ansluta sig till den hela nya testamentet genomgående, ehuru af Paulus kraftigast formulerade, läran om Sonen som den andre Adam, den himmelska menniskan. Hindret ligger i oförmågan att skilja mellan *den empiriska menniskan* och *menniskan sådan hon af evighet är för Gud.* Än mer bäfvar Kahnis tillbaka för den tanken, att det är i en menniska, som allt är *skapadt.* Förskräckelsen härför ingifves honom af det sinliga, i tidsåskådningen fångna "begrepp" om skapelsen, som, oaktadt sin oförenlighet med läran om Guds rena andlighet, ännu alltjämt är allrådande inom teologien, ja, i trots af sina inre motsägelser, ännu är så förherrskande inom den tyska naturfilosofien, som om ingen Kant hade existerat. Och hvad är nu följden häraf i dogmatiskt afseende? Ett väsen, som Kahnis ej kan kalla den ende sanne Gud, emedan nya testamentet uttryckligen förbjuder detta, men ej heller kan fixera som mensklighetens af evighet existerande personliga idé och föreningsband — ett väsen, som således hvarken är allt igenom Gud eller allt igenom menniska, måste få en sväfvande ställning emellan båda, måste varda ett slags *relativ gud*, till föreställningen befryndad med polyteismens gudar, och det är denna ställning Sonen erhållit, då Kahnis betecknar honom som en ur den ende sanne Gud framgången andra personlighet, som är Guds afglans och verldens urbild, och hvars födelse ur fadern bildar *en öfvergång* till den egentliga, i tiden början de skapelse-

akten. Såsom vi förut framhållit, skiljer dock nya testamentet alldeles icke mellan begreppen *född* och *skapad*. Sonen är skapad af Gud, emedan han är af evighet född i Gud; *det samtliga* (τα παντα) är skapadt af Gud, emedan det är af evighet födt i Sonen och består som ett system i honom.

För vår egen del hafva vi att erkänna det empiriska åskådningssättets välde inom den ortodoxa teologien som ett faktum, hvilket länge *måste* fördröja hennes uppgående i en äkta nytestamentlig teologi. Till detta erkännande hafva vi att foga ett annat. Så länge detta faktum existerar och nya testamentets kristologi icke begripes som den ideala sidan af dess antropologi; så länge med andra ord menniskan fattas allenast som *den empiriska menniskan* — *så länge står ortodoxiens lära*, att Kristus är Gud, i trots af sin stridighet med skriften, *sanningen närmare än läran, att han är blott menniska.* Det tillkommer oss äfven att erkänna den till utseendet hopplösa svårigheten att höja mängden af församlingens medlemmar utöfver den blott empiriska uppfattningen af menniskan, och detta särskildt i en tid, som sett en hardt när brutal antropologi uppkomma och sprida sig. Den idealistiska filosofi, som är Kants rätta arftagare, och den äkta bibelteologien hafva här att samverka på ett hårdbrutet fält, som är ofantligt i utsträckningen, medan arbetarne äro få. Men striden för sanningen måste fortgå, äfven då hon synes hopplös.

